This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Johann Gottlieb Fichte.

Johann Gottlieb Fichte.

Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen

nebst einem Lebensabriß.

Von

Eduard Fichte.

Mit Beiträgen

von

Immanuel Hermann Fichte.

35 a 101

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1863.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
DEC 9 1929
OF OXFORD

Vorwort.

Als aus Veranlassung der Fichtefeier im verflossenen Jahre das Interesse an den Geisteswerken des deutschen Denkers in weitern Kreisen sich regte, da hörte man vielfach den Wunsch aussprechen, von der Gesammtheit dieser Werke einen jedem Gebildeten zugänglichen und verständlichen Auszug zu besitzen. Bereitwillig kam die Verlagshandlung diesem Wunsche entgegen und übertrug die Arbeit dem Herausgeber, dem, wenn auch vielleicht nicht das rechte Talent, so doch, als dem Enkel Johann Gottlieb Fichte's, die rechte Liebe zur Sache zuzutrauen war. Und so schließt sich vorliegendes Werk den ähnlichen an, welche in demselben Verlage unter der gemeinsamen Bezeichnung „Lichtstrahlen" erschienen sind.

Ueber den Werth und die Bedeutung der gegenwärtigen Mittheilungen etwas zu sagen, halten wir für ebenso überflüssig als ungeziemend; das Einzelne wie das Ganze mag für sich selbst sprechen.

Die vorliegenden Auszüge umfassen alle Werke Fichte's,

auch die aus seinem „Nachlasse" herausgegebenen, welcher bisher viel zu wenig bekannt geworden zu sein scheint. Nur die streng systematischen Schriften durften wir dabei übergehen, da wir nicht das System als solches, sondern den allgemeinen Geist seiner Lehre, die gesammte Weltanschauung, zu der sie bildet, dem Leser nahe zu bringen wünschten. Für den eigentlichen Philosophen ist daher unser Büchlein nicht bestimmt; ihm bietet die gründliche Schrift von Löwe: „Die Philosophie Fichte's nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung" (Stuttgart 1862), den vollständigsten Ersatz. Der nichtphilosophische Leser wird dagegen kaum etwas vermissen, was zur Charakteristik der Denkweise Fichte's dienen kann, da auch aus den Briefen alles darauf Bezügliche herangezogen worden ist. Für den Philosophen und den Geschichtschreiber der Philosophie möchte jedoch das beigefügte chronologisch genau geordnete Verzeichniß von Fichte's sämmtlichen schriftstellerischen Arbeiten von einigem Werthe sein. Nicht nur, daß es die geistige Entwickelung des Philosophen leicht und sicher überblicken läßt, sondern es kann auch dazu dienen, manche literarische Angaben genauer festzustellen, als es bisher geschehen ist.

Die Werke der Philosophen, namentlich der deutschen, stehen im Rufe der Dunkelheit und Schwerverständlichkeit. So scheint es beinahe gewagt, ein Buch dieser

Art der größern Lesewelt darzubieten. Wenigstens in Bezug auf Fichte wird die nähere Betrachtung des Nachfolgenden hoffentlich den Ungrund dieses Vorurtheils zeigen. Die darin niedergelegten Gedanken bieten dem sinnigen Leser nichts, was ihm fremd und darum schwerverständlich wäre; denn sie beschäftigen sich nur mit dem, was jeder in sich selbst wiederfinden kann, der es liebt und gewohnt ist, mit Ernst und gewissenhaftem Wahrheitssinn in sein Inneres einzukehren.

Wo Kürzung des Originals durch den Raum geboten war, da geschah dies stets mit der Sorge, weder den Sinn noch den Wortlaut desselben zu ändern. Manches aber, wo eine Kürzung der Bündigkeit der Beweisführung Eintrag gethan hätte, glaubten wir in seiner Vollständigkeit lassen zu müssen. Namentlich gilt dies von einem der merkwürdigsten schriftstellerischen Denkmale, die Fichte hinterlassen hat, von der Charakteristik Napoleon's, einer vom höchsten sittlich-politischen Standpunkte gegebenen vernichtenden Beurtheilung des Gegners, welche sich durch alles, was seitdem actenmäßig über ihn bekannt geworden ist, bestätigt hat.

Der Lebensabriß, den wir den Auszügen vorausschicken, sollte ein getreues, menschlich wahres Bild des deutschen Mannes geben. Einzelnes Anekdotische, das für die größere von J. H. Fichte herausgegebene Biographie („Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, von

seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte"; zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage, 2 Bde., Leipzig, Brockhaus, 1862) weniger geeignet schien, konnte hier Platz finden. Daraus sind die „Beiträge" desselben hervorgegangen („Fichte's Aufenthalt und Lehrthätigkeit in Erlangen", S. 78; „Die Wohnungen Fichte's in Berlin", S. 100; und die Einleitung in die „Reden an die deutsche Nation", S. 289), welche er größtentheils aus eigener Erinnerung niederschrieb. Außerdem war der Verfasser so glücklich, manchen erst bei Gelegenheit der Fichtefeier hier und dort bekannt gewordenen Charakterzug bei seiner Darstellung benutzen zu können. Von Wichtigkeit waren ihm in dieser Hinsicht besonders die von Moritz Weinhold herausgegebenen „Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten" (Leipzig 1862).

Stuttgart, im März 1863.

Eduard Fichte.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Johann Gottlieb Fichte's Leben.

Erstes Kapitel.

Der Knabe 1
Schulpforta. (1774—80.) 6
Der Student und Candidat. (1780—88.) 10
Zürich. Johanna Rahn. (Herbst 1788 bis Frühling 1790.) . . . 17
Wanderleben. Kant. Die „Kritik aller Offenbarung". Politik. (Frühling 1790 bis Frühling 1793.) 26
Zürich. Fichte-Rahn. Die Wissenschaftslehre. (Juni 1793 bis Mai 1794.) 43

Zweites Kapitel.

Der Professor in Jena. Der Atheismusstreit. (Mai 1794 bis Frühling 1799.) 49
Der Privatgelehrte. Berlin. (Juli 1799 bis Frühling 1805.) . . . 69
Fichte's Aufenthalt und Lehrthätigkeit in Erlangen. (Sommer 1805.) Beitrag von J. H. Fichte 78

Drittes Kapitel.

Der Patriot. Königsberg und Kopenhagen. (Herbst 1805 bis Herbst 1807.) 90
Die Wohnungen Fichte's in Berlin. Beitrag von J. H. Fichte. . 100
Der Universitätsplan. Rectorat. Reden an die deutsche Nation. (1807—11.) 109
Abschluß des Lebens. (1808—14.) 115

Chronologisch geordnetes Verzeichniß der Schriften von Johann Gottlieb Fichte mit Angabe des jeweiligen Aufenthaltsortes des Verfassers 122

Seite

Gott, Unsterblichkeit des Menschen, Seligkeit.

Gott 135
Unsterblichkeit des Menschen 140
Seligkeit 146

Sittenlehre, sittliche Natur des Menschen.

Sittenlehre 153
Sittengesetze 162
Verschiedenes 182

Philosophisches, Pädagogisches, Aesthetisches.

Philosophie als Wissenschaft im allgemeinen 199
Pädagogisches und Aesthetisches 208

Christenthum, Kirche.

Christenthum 219
Kirche 236

Staat. Staatsverfassung.

Entwickelung des Staats im Streite des Glaubens und des Verstandes 253
Staatsverfassung 277

Vaterländisches.

Zu den Reden an die deutsche Nation. Beitrag von J. H. Fichte . 289
Charakteristik Napoleon's I. 294
Aus den Reden an die deutsche Nation 300

Johann Gottlieb Fichte's Leben.

Erſtes Kapitel.

Bräch' auch der Weltbau über ihm zuſammen,
Ein meerſchrecknes Herz wird er begraben.

Der Knabe.

Beim Gutsherrn im Schloſſe zu Rammenau, einem Dorfe in der ſchönſten Gegend der Oberlauſitz, nicht weit von Kamenz, dem Geburtsorte Leſſing's, war an einem Sommertage des Jahres 1771 feſtliche Familientafel; denn ein werther Gaſt des Hauſes, der Kammerherr Ernſt Haubold von Miltitz, ein Schwager des Gutsherrn, war vor Tiſche eingetroffen. Aber nicht allein der befreundeten Familie hatte der Beſuch gelten ſollen; es war Sonntag, und Herr von Miltitz hatte ſich darauf gefreut, einer Predigt des wackern Pfarrers von Rammenau beizuwohnen. Als er nun bei der Tafel ſein Bedauern äußerte, durch Verſpätung bei ſeiner Fahrt den Frühgottesdienſt verſäumt zu haben, da wurde ihm halb ſcherzhaft das Talent eines Bauernkindes aus dem Dorfe gerühmt, das im Stande ſein werde, die am Vormittag gehörte Predigt zu wiederholen. Sogleich mußte der Knabe, der Sohn des Bandmachers Chriſtian Fichte, herbeigeholt werden, und bald trat der Kleine, damals neun Jahre zählend, mit ſeinem leinenen Bauern-

jäckchen und mit einem Blumenstrauß in der Hand, wie solchen seine Mutter der freundlichen Gutsherrschaft wol zu verehren pflegte, schüchtern vor die hohe Gesellschaft. Die ersten Fragen beantwortete er einfach und ohne Scheu, in dem stillen Wesen bleibend, das ihm gewöhnlich eigen war. Als er jedoch die Predigt des Vormittags wiederholen soll und sich anstrengend die Sätze des geliebten Predigers aus der Erinnerung wiederzugeben sucht, da beleben sich Stimme und Ausdruck, und, die Gesellschaft um sich vergessend, würde der Knabe noch lange fort gesprochen haben, wenn man nicht, zufrieden mit der wohlgelungenen Probe, seinen Eifer gehemmt hätte. Auf den Kammerherrn von Miltitz aber hatte die Fassungskraft des Knaben, die Sicherheit und Begeisterung bei der Wiederholung der Predigt einen tiefen Eindruck gemacht, und er beschloß, sich bei dem Pfarrer näher nach dem Bauernkinde zu erkundigen. Dieser bestätigte die Begabung des kleinen Gottlieb Fichte, den er wegen seines sinnenden und treuherzigen Wesens liebgewonnen und schon früher zu sich herangezogen hatte; er befestigte den Freiherrn in seinem halb schon entworfenen Plane, für die Erziehung des Knaben zu sorgen, und bald war dem kleinen Gottlieb die Stunde des Abschieds vom Vaterhause gekommen; denn nachdem die Sorgen der gottesfürchtigen Aeltern um das fernere Schicksal ihres bisher so schlicht und fromm erzogenen Kindes durch die Zusicherung der treuesten Obhut gehoben waren, nahm von Miltitz den Knaben sogleich mit in seinen Wohnsitz zu Oberau nahe bei Meißen. Doch nicht lange, so zeigte sich das Heimweh, das den stillen Knaben in der ihm so gänzlich fremden Umgebung des burgähnlichen Edelhofs befiel, sogar als körperliches Kränkeln, das den liebevoll sorgenden Pflegevater bestimmte, ihn dem bejahrten Pfarrer des benachbarten

Dorfes Niederau zur Pflege zu übergeben, der, selbst ohne Familie, große Freude an Kindern hatte. Hier verlebte Fichte seine schönsten Jugendjahre und erfuhr eine Liebe, wie sie nur wahre Aeltern zu erweisen pflegen, sodaß er noch in seinen spätern Jahren mit Rührung und herzlichem Danke des frommen Predigerpaares gedachte. [1])

So geschah es, daß Johann Gottlieb Fichte in die Bahn einer gelehrten Bildung eintrat, auf der er sich zu der Höhe eines der ersten Männer Deutschlands emporrang; deshalb haben wir mit jenem entscheidenden Ereigniß sein Lebensbild eröffnet und müssen nun noch über seine Abstammung und Geburt berichten.

Die Tradition von Fichte's Familie leitet ihren Namen und Stamm von einem Wachtmeister des Schwedenheeres ab. [2]) Biederkeit und frommer Sinn erbten,

---

[1]) Durch dankenswerthe Forschungen von Moritz Weinhold (Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten, Leipzig 1862) ist der Name des trefflichen Mannes festgestellt. Er hieß G. Leberecht Krebel. „Im Pfarrgarten zu Niederau stehen zwei Linden und hinter denselben, dicht an der Mauer, noch zwei. Diese Linden, so erzählte 1823 der alte ehrwürdige Schulmeister von Niederau, hat ein Knabe gepflanzt, der bei dem seligen Krebel in Kost und Lehre gewesen ist; der Knabe hat Fichte geheißen", berichtet Weinhold.

[2]) Hier sind einige Punkte der Biographie J. G. Fichte's, herausgegeben von seinem Sohne, J. H. Fichte (erste Auflage 1830, zweite Auflage 1862), zu erläutern. Was zuerst jene Familientradition betrifft, so läßt sich nach brieflichen Mittheilungen des ehrwürdigen Pfarrers Friedrich Werner von Rammenau der wahre Bestand wol auf Folgendes zurückführen: Weder der deutsche Typus des Namens, noch die Angaben des Kirchbuchs von Rammenau machen eine schwedische Abstammung der Familie wahrscheinlich; wol aber erscheint der erste Fichte, Matthäus Fichte, zur Zeit nach dem

wie Besitz und Handwerk, fort vom Vater auf den Sohn durch manches Menschenalter. Der Vater des Philosophen war Christian Fichte, Bauer und Bandwirker, seine Mutter, Maria Dorothea, eine geborene Schurich aus dem benachbarten Städtchen Pulsnitz, die Tochter eines nicht unbemittelten Band- und Leinwandfabrikanten, von dem hauptsächlich das kleine Vermögen stammte, das die Familie besaß.[1]) Bis zum Tode bewahrte Fichte den schlichten wackern Aeltern die höchste Verehrung.

Dreißigjährigen Kriege zum ersten mal im Kirchbuche. Nach der Sage, die Herr Pfarrer Werner noch von alten Leuten gehört, wäre der erste Fichte im Schwedenkriege, oder auch „mit den Schweden" nach Rammenau gekommen, aber nicht selber schwedischer Abkunft gewesen, sondern nur als ein dem Dorfe nicht Angehöriger zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges dort eingewandert. — Sodann ist der Name desjenigen Pfarrers von Rammenau, der fördernd in die Gestaltung von Fichte's Schicksal eingriff, zu berichtigen. Der in der Biographie genannte M. Dinndorf (nicht Diendorf) starb schon 1764, also zwei Jahre nach Fichte's Geburt. Auf ihn folgte 1764—70 M. Nestler und 1770—1810 Adam Gottlob Wagner, und auf diesen letztern ist die von uns berichtete Anekdote zu beziehen. Aus Pfarrer Werner's „Geschichtliche Nachrichten von dem Kirchdorfe Rammenau" (Dresden 1840), welchen wir diese Notizen entnehmen, sehen wir ferner, daß der Besitzer des prächtigen Herrenhauses zu Rammenau, Johann Albericus von Hoffmann, kursächsischer Geheimer Cabinets-Assistenzrath, erst 1779 unter dem Namen Hoffmannsegg in den Reichsgrafenstand erhoben wurde. Sein Sohn und Erbe, Johann Centurius Reichsgraf von Hoffmannsegg, der, vier Jahre jünger als Fichte, später als Naturforscher und Reisender sich wissenschaftlichen Ruhm erwarb, hatte Wagner, noch ehe er Pfarrer in Rammenau wurde, zum Erzieher und Hauslehrer, und dieser konnte so, da die Familie von Hoffmann oft auf ihrem Landsitze zu Rammenau verweilte, auf den talentvollen Bauernknaben Gottlieb Fichte aufmerksam geworden sein.

[1]) Vgl. Weinhold, Brief 42.

So ſchreibt er, 30 Jahre alt, nachdem er ſeinen Vater nach langer Trennung wiedergeſehen, an ſeine Braut[1]): „Der gute brave herzliche Vater! Wie wohl thut mir ſtets ſein Anblick und ſein Ton und ſein Raiſonnement! Mache mich, Gott, zu ſo einem guten, ehrlichen, rechtſchaffenen Manne und nimm mir alle meine Weisheit, und ich habe immer gewonnen!“

Dieſer braven Leute älteſter Sohn, wurde Johann Gottlieb Fichte am 19. Mai 1762 geboren. Kräftig wuchs der Knabe heran im Kreiſe ſchnell ihm nachkommender Geſchwiſter; doch bald verhieß ſein eigenthümliches Weſen beſondere Geiſtesanlagen. Fern von den Spielen der Altersgenoſſen liebte er es, ſtill ſinnend auf dem Felde zu weilen, den Blick unverwandt in die Ferne gerichtet. So ſtand er nicht ſelten ſtundenlang, wol bis nach Untergang der Sonne, wo dann der Schäfer, der den ſeltſamen, einſam wandelnden Knaben liebte, ihn aus ſeinen Träumen weckte und heimgeleitete. Und jene Stunden früher Kindheit, wo ſein Geiſt ſich ahnungsvoll mit Bildern der Ferne und der Zukunft erfüllte, waren noch dem Manne die hellſte und liebſte Erinnerung.

Fichte's erſter Lehrer war der eigene Vater, der den fähigen Knaben frühzeitig beſchäftigen mußte, und bald erwarb ſeine Fertigkeit dem Kleinen das Amt, der Familie den Morgen- und Abendſegen vorzuleſen. Wol mochte damals die Hoffnung in den erfreuten Aeltern keimen, ihren Sohn vielleicht einmal von der Kanzel herab die ganze Gemeinde des Dorfes ſegnen zu hören; eine Hoffnung, die wirklich in Erfüllung ging. —

Noch iſt ein bezeichnender Vorfall aus ſeiner Kind-

[1]) Johann Gottlieb Fichte's Leben und literariſcher Briefwechſel. Von ſeinem Sohne Imanuel Hermann Fichte (2 Bde., zweite ſehr vermehrte und verbeſſerte Auflage, Leipzig 1862), I, 119.

heit aufbehalten. Einſtmals, der Knabe mochte etwa ſieben Jahre alt ſein, hatte ihm der Vater zur Belohnung ſeines Fleißes aus der Stadt das Volksbuch vom „Gehörnten Siegfried" mitgebracht. Das Buch, wol das erſte, was außer der Bibel und dem Geſangbuch in ſeine Hände kam, nahm bald des Knaben ganze Aufmerkſamkeit in Anſpruch; er wurde vergeßlich und ſelbſt im Lernen zerſtreut und läſſig. Da ſah er ein, daß er ſein Buch von ſich thun müſſe, um der Verſuchung zu entgehen, und — ſchleuderte es weit von ſich in den Bach, der an ſeines Vaters Hauſe vorüberfloß. Als er es nun langſam verſinken ſah, da verließ ihn die Kraft der Selbſtüberwindung, und er fühlte nur noch den ſchmerzlichen Verluſt des geliebten Buches. So traf der Vater den bitterlich weinenden Knaben, der in ſeiner Verwirrung nur die That, nicht aber den Beweggrund geſtehen konnte und vom Vater derbe Strafe darob empfing. Ein Vorſpiel ſeines künftigen Lebens, wo oft die beſtüberlegten Schritte am meiſten verkannt und misdeutet wurden. — Als der verſöhnte Vater ihm bald darauf ein anderes Buch zum Geſchenk brachte, wollte er es gar nicht annehmen, ſondern bat, um nicht von neuem der Verführung zu unterliegen, es lieber ſeinen Geſchwiſtern zu geben.

Schulpforta.

(1774—80.)

Mit 13 Jahren mußte Fichte aus der liebevollen Obhut des freundlichen Predigerpaares zu Niederau ſcheiden. Obgleich nämlich der Pfarrer den erſten Grund in den alten Sprachen bei ihm gelegt und ihn ſpäter die Stadtſchule des nahegelegenen Meißen hatte beſuchen laſſen,

ſo genügte doch dieſer Unterricht nicht für die Anforderungen an den künftigen Theologen; denn daß Fichte dies Fach ergreifen werde, verſtand ſich wol bei ſeiner Familie von ſelbſt, wie es denn auch für den gänzlich Mittelloſen den einzigen Weg des Fortkommens zu bieten ſchien. Zudem ſtarb ſein Wohlthäter, der Freiherr von Miltitz, um jene Zeit[1]), und hiermit verſiegte dieſe Quelle weiterer Unterſtützung.

Die Fürſtenſchule Pforta bei Naumburg nahm den Knaben im October 1774 auf. Hier war es, wo ſein Charakter die erſten Proben zu beſtehen hatte und an denſelben ſich ſtählte für die Stürme eines Lebens, das bewegt war wie das keines deutſchen Philoſophen vor ihm. Das klöſterlich Düſtere des neuen Aufenthalts, die Monotonie einer bis ins Geringfügige ſtreng geordneten und noch dazu für junge Leute wenig angemeſſenen Lebensweiſe, die Bedrückungen des jüngern Schülers durch einen die Wohnzelle mit ihm theilenden „Obergeſellen", und vor allem die in derartigen Anſtalten faſt durchweg eingebürgerte Gewohnheit von Verheimlichung, Täuſchung und Liſt, die dem Schüler alsbald nur noch als erlaubte Nothwehr gegen den Druck pedantiſcher Beſtimmungen erſcheint und zum lockenden Wettkampfe der Gewandtheit wird, dafür aber Ehrlichkeit und Wahrheitsſinn in gleichem Maße untergräbt, — wie mußte das alles auf den offenen, redlichen Knaben einwirken, der von ſeinen Pflegeältern im traulichſten Umgang erzogen und frei und ungehemmt in Wald und Flur ſeinem einſamen Sinnen nachgegangen war? Es liegt ganz im Weſen ſeines ſich empörenden Charakters, daß

[1]) v. Miltitz ſtarb, erſt 34½ Jahre alt, in Italien, wohin er ſich zur Herſtellung ſeiner Geſundheit begeben. Vgl. Weinhold, Brief 3.

Fichte ſich auf die Flucht aus dem Käfig begab; aber es entſpricht auch ſeinem frommen Sinne und ſeiner Kraft der Selbſtüberwindung, daß er freiwillig zurückkehrte, als ihm in einem Gebete zur Stärkung auf ſeinem Abenteuer, das er, ſchon eine Strecke Wegs von Pforta entfernt, kniend verrichtete, der Gedanke kam, welchen Schmerz es ſeinen Aeltern verurſachen müſſe, ihn nie wiederzuſehen; denn ein zweiter Robinſon zu werden, war ſein Plan. Vor den Rector Geisler geführt, geſtand er ſogleich, daß es ſein Vorſatz geweſen ſei zu entfliehen, zugleich aber bekannte er ſo treuherzig und offen ſeine Beweggründe, daß der Rector, innig gerührt, ihm nicht nur jede Strafe erließ, ſondern auch beſonders für ihn zu ſorgen und ihn in Obhut zu nehmen beſchloß. Nun hatte Fichte gewonnen. Er hatte Gerechtigkeit und Theilnahme gefunden, und die Entbehrung der treuen Pflegeältern wurde ihm weniger ſchwer ſeit er auch hier gute Herzen ihm in Wohlwollen und Freundlichkeit zugethan wußte.

Und nun friſch hinein in den Wettkampf des Lernens und Lebens! Der Geiſt erwacht aus dem träumeriſchen Sinnen und wird ſich ſeiner Kraft bewußt. Des Lebens Widerwärtigkeiten muthvoll zu trotzen, das wird des Jünglings edles Ziel. Zum Motto wählt er ſich das horaziſche: „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.“

Schon nach dem erſten Semeſter blickt er mit kindlichem Stolz auf ein wohlgelungenes Examen und meldet dies in einem auch durch den feſten Ausdruck ſeines ehrlichen Charakters merkwürdigen Briefe ſeinen Aeltern. [1])

Bald wurden ſeinem Geiſte die Schranken des vieljährig erprobten Lehrplans der Schule zu enge. Auch

[1]) Vgl. Weinhold, Brief 1.

in Pforta regte ſich im kleinen der Kampf zwiſchen dem Zopfthum der ſogenannten claſſiſchen Bildung und der Aufklärung der jungen, gewaltſam aufſtrebenden Zeit, der damals in Deutſchland die Geiſter bewegte. Wieland, Leſſing und Goethe waren den Schülern ſtrenge verpönt, und ſelbſt Klopſtock und Gellert nur mit Auswahl zugelaſſen. Doch gelingt es Fichte durch einen jüngern Lehrer, den Nachmittagsprediger Magiſter Liebel, die verbotene Frucht von Leſſing's „Antigötze" zu erlangen, und er erfüllt ſich mit dem friſchen Geiſte der unbedingten Freiheit des Forſchens, der fortan nicht mehr in ihm ruhte; die edle Kraft der Sprache prägt ſich tief ihm ins Gedächtniß und blieb in Fichte's Stil erkennbar, beſonders wo er ſpäter gegen Angriffe auf ſeine Wirkſamkeit und Lehre zur Vertheidigung ſchreiten mußte. Sicher gehört die Einwirkung Leſſing's zu den mächtigſten ſeiner Bildungslaufbahn. Was ſpäter Kant dem zum Denker gereiften Manne, das wurde der erſtere dem Jünglinge, der in freier Kritik ſeinen Scharfſinn üben lernte. In Leſſing traf ihn der zündende Strahl eines mächtigen, ihm verwandten Geiſtes: die Aehnlichkeit beider in Geiſt und Charakter wiederholt ſich auch in ihrem äußern Schickſale, der Bildungslaufbahn, dem Studium, dem unſteten Umhergetriebenwerden während eines Lebens, arm an Erdenfreuden, doch reich an Erfolg und Wirkſamkeit, und in dem Tode, der beide in der Fülle der Thätigkeit im gleichen Lebensalter ereilte.

Was Fichte der Fürſtenſchule zu danken hatte, war nicht gering. Als wohlgeſchulter Kopf verließ er ſie. Eine in fließendem Latein geſchriebene „Rede über die Regeln der Dicht- und Redekunſt", mit der er im Herbſte 1780 ſeine Maturitätsprüfung beſtand, zeugt von einer nicht unbeträchtlichen Literaturkenntniß; zugleich aber tritt dabei weniger die Neigung zu tiefſinnigem Denken, als

zu scharfsinniger Menschenbeobachtung hervor. — Das schleichende Gift der Unwahrhaftigkeit, von dem auch er sich nicht ganz frei zu halten vermochte, hat Fichte der Fürstenschule nicht verzeihen können, wie spätere Aeußerungen gegen seine Gattin beweisen.

Der Student und Candidat.

(1780—88.)

Zu Michaelis 1780, im neunzehnten Jahre, bezog Fichte als Studiosus theologiae die Universität Jena, diese Hochschule, wo das Burschenleben mit seinem lärmenden Muthwillen und dem anmaßenden Terrorismus der Ordensverbindungen gedieh, wie nicht leicht wo anders. Gewiß hat der Fürstenschüler Fichte an diesen Freuden nicht den geringsten Antheil gehabt; seine spärlichen Mittel reichten selbst in dem wohlfeilen Jena nicht einmal nothdürftig zum Leben hin.

Schon im Jahre 1791 siedelte er nach Leipzig über. Hier, in der großen und reichen Stadt, hoffte er etwas verdienen zu können, denn dazu drängte die Noth. Sein Wohlthäter, von Miltitz, war längst gestorben, und sein Vater, der noch sieben jüngere Kinder zu ernähren hatte, konnte ihm fast nichts von dem Seinigen geben. Das genußreiche und anregende Leben, das Leipzig wohlhabenden Studenten bot, wie es uns Goethe in „Dichtung und Wahrheit" geschildert und im „Faust" verherrlicht hat:

Mein Leipzig lob' ich mir!
Es ist ein klein Paris und bildet seine Leute —

war dem armen, von dem theuern Leben in der großen Handelsstadt bedrängten Bauernsohne verschlossen. Fast ohne jegliche Mittel, als die er sich durch Correcturarbeit

und Stundengeben kümmerlich erwarb, „vom herbſten Mangel niedergedrückt", führte er ein einſames Leben in der Verborgenheit. Aus Scham, „denn er ſchämte ſich bitterlich ſeiner Armuth", bewarb er ſich nie um ein Stipendium, wie ſolche, namentlich auf ſächſiſchen Univerſitäten, arme Theologen häufig genießen. Ueberall gehemmt, ohne Bücher, ſeine Zeit größtentheils auf die dem Studium fremdartigen Geſchäfte des Broterwerbs zu wenden genöthigt, ſah er im Herbſt 1784 ſeine Studienzeit abgelaufen und fürs erſte ein Leben ohne eigentlichen Beruf und angewieſene Beſchäftigung vor ſich.

Zunächſt weilte er als ein lieber Gaſt im Hauſe ſeiner Aeltern, die mit Stolz und Freude den Sohn von der Kanzel der kleinen Dorfkirche predigen hörten. Aber nicht lange wollte er den guten Leuten, die ihrem Liebling gerne alles zum Opfer gebracht hätten, zur Laſt fallen. Der Beruf als Hauslehrer, der einzige, mit dem er ſeinen Lebensunterhalt erwerben konnte, führte ihn bald in dieſe, bald in jene Gegend des kurſächſiſchen Staats. So verbrachte er die nächſten Jahre, zugleich nicht unthätig als Gaſtprediger und fleißig ſeine Feder übend in metriſchen Ueberſetzungen der Claſſiker, in kleinen Abhandlungen und dichteriſchen Verſuchen, von welchen eine Novelle, „Das Thal der Liebenden"[1]), aus ſeinem Nachlaſſe veröffentlicht iſt.

Fichte war Candidat der Theologie; die Zulaſſung zu einem geiſtlichen Amte war immer noch von einem Examen von dem Conſiſtorium in Dresden abhängig. Es mag wunder nehmen und es muß daher erklärt werden, warum Fichte, der bei Talent und Fleiß gewiß zu den tüchtigſten Studirenden gehört hatte und dem es

[1]) J. G. Fichte's Sämmtliche Werke (Berlin 1845), VIII, 440.

auch an Proben ſeiner Befähigung zum Prediger keineswegs mangelte, dieſes Examen ſolange verſchob. Selbſt als er ſich, gedrängt durch Ermahnungen ſeiner Aeltern, von welchen namentlich die Mutter ihren Liebling endlich am Ziele ſeiner Beſtimmung zu ſehen verlangte, dem Examen nähert, geſchieht es auf einem Umwege. Dem Mangel an Vertrauen in ſeine Kräfte, den wir ihn in einem wichtigen Briefe an den Conſiſtorialpräſidenten des kurſächſiſchen Staats, Herrn von Burgsdorf, im Jahre 1787 ausſprechen hören, mochte, bewußt oder unbewußt, ein anderes, viel ſchwerer wiegendes Bedenken ſich beigeſellen. Fichte's Art zu ſtudiren beſtand ſchon auf der Hochſchule nicht im bloßen Aneignen der mitgetheilten Lehre, ſondern weit mehr im prüfenden Nachdenken und in abwägendem Durchſprechen der Gedanken mit ſeinen Freunden, unter welchen er ſpäterhin Weißhuhn als den ausgezeichnetſten nannte; ihn veranlaßte er 1794 nach Jena zu kommen, wo er, in Fichte's Haus aufgenommen, im Sommer 1795, während Fichte in Osmannſtädt weilte, an einer vorher ſchon in ihm ſchlummernden Krankheit ſtarb.

Fichte verfolgte ſchon auf der Hochſchule eine kritiſch-philoſophiſche Richtung; ſeine ſpätere Aeußerung, daß ſein Philoſophiren urſprünglich davon ausgegangen ſei, ſich eine haltbare Dogmatik zu verſchaffen, beweiſt dies[1]), ferner ein Brief an Reinhold.[2]) „Ich, durch eine freiere Erziehung in früheſter Jugend, darauf durch einen Druck, den ich bald abwarf, in der Schulpforte, durch ein leichtes Blut, durch ziemlich gute Geſundheit und, was durch jenes ſehr erleichtert wird, durch ein feſtes Beruhen

[1]) Wichtig in Bezug hierauf iſt auch die Anrufung an Spalding in der „Appellation" 1799. Sämmtl. Werke, V, 231.
[2]) Leben, II, 436.

in mir ſelbſt unterſtützt, habe der Speculation ſeit ſehr früher Jugend getroſt und kalt unter die Augen geſehen."

So hatte er ſich eine ſelbſtändige religiöſe Weltanſicht gebildet, aber leider wich dieſelbe ſtark ab von derjenigen, die in dem orthodox-lutheriſchen Sachſen zur erſten Bedingung des Eintritts in Amt und Brot gemacht wurde.[1]) Wie mancher Theolog hat ſich wol ſchon über ſolchen Zwieſpalt, freilich mit Aufopferung ſeiner Ueberzeugung, hinweggeſetzt. Nicht ſo Fichte; bei ſeinen vielen Predigten hatte er ſein Glaubensbekenntniß nicht verleugnet; das litt weder ſeine Gewiſſenhaftigkeit, noch ſeine jeder Gefahr trotzende Willensſtärke. Bei ihm war jedoch die Entſcheidung in dieſem Widerſtreite um ſo ſchwieriger, als eine Verſorgung ihm allmählich zur dringenden Noth wurde, auf der andern Seite aber innere und äußere Gründe ihm ſagen mochten, daß er wol zu Jenen gehörte, deren Glaubensrichtung bei dem in damaliger bewegter Zeit beſonders ſtreng cenſirenden Conſiſtorium nicht zum beſten angeſchrieben war. Seinen ſchlichten und ſehr ſtrenggläubigen Aeltern durfte er dieſen Grund ſeines Zögerns vor dem Examen am wenigſten geſtehen.

Im Jahre 1787 finden wir ihn wieder in Leipzig, lebend, wie er es als Student und Candidat gewöhnt war, von Stundengeben und Correcturarbeit, jedoch im Umgange mit hervorragenden Männern, dem Profeſſor Palmer und ſeinem ihm ſpäter ſo wichtig gewordenen Gönner, dem Dichter Weiße. Fichte, nun ſeit drei Jahren Candidat, iſt am Punkte, über ſein künftiges Schickſal zu entſcheiden; er kämpft mit ſich ſelbſt, ob er

---

[1]) Zum Belege vgl. Aphorismen über Religion und Deismus (1790); Leben, II, 15—20.

es wagen ſolle, als Pädagog im Auslande ſein Glück zu ſuchen, oder ob es beſſer ſei, dem Vaterlande treu, die begonnene theologiſche Laufbahn weiter zu verfolgen; und dazu gehört eine kurze ſorgenfreie Muße zur Vorbereitung auf jenes Examen vor dem Conſiſtorium. Er beſchließt das letztere zu verſuchen. Das ſchon erwähnte Schreiben an den Conſiſtorialpräſidenten enthält die Bitte um eine Geldunterſtützung, die erſte, zu der Fichte trotz „ſeiner klar zu erweiſenden Armuth" ſich je hat entſchließen können. — Was er erbat, war ſehr beſcheiden, und ebenſo die Art, wie er bat. Er wünſchte eine kleine Summe, die es ihm möglich machen würde, einige Monate lang ſich ſorgenfrei der Theologie zu widmen; dann wolle er das Examen beſtehen. Seine Bittſchrift[1]) aber iſt zugleich ausgezeichnet durch den edeln Freimuth, mit dem er ſeine bisherige Bildungsgeſchichte und ſich ſelbſt zu ſchildern ſucht. So verhehlt er auch nicht, daß er ſchon den Plan gehabt habe, ſeine Verſorgung von irgendeiner glücklichen Fügung außer ſeinem Vaterlande abhängen zu laſſen . . . „Jetzt mehr als je, wo es Entſcheidung gilt, und da ich vielleicht die letzte Veranlaſſung habe, umzukehren, fühle ich das Gewagte, das Unregelmäßige und das Unvaterländiſche dieſes Plans. Aber ich allein kann mir nicht helfen, und deshalb wage ich es, mich an Ew. zu wenden." Hiermit iſt es klar ausgeſprochen; er legt die Entſcheidung ſeines Kampfes in die Hände des Conſiſtoriums ſelbſt; ſeine Bittſchrift enthält zugleich die indirecte Anfrage, wie man in Dresden von ſeiner theologiſchen Rechtgläubigkeit denkt, und ob er als ſolcher, wie er ſich gezeigt, in Sachſen erwarten dürfe, angeſtellt zu werden; deshalb legt er dem Geſuche zugleich eine ausgearbeitete Predigt bei.

---

[1]) Leben, I, 27.

Die beſcheidene Bitte ſcheint, wie aus dem weitern Erfolge hervorgeht, keine Berückſichtigung gefunden zu haben. Für Fichte war der Würfel gefallen; das Vaterland hielt ihn nicht zurück. Daß er ſich jedoch über ſein Verhältniß zum Conſiſtorium damals nicht getäuſcht hat, beſtätigte ſich drei Jahre ſpäter, als er, aus der Schweiz zurückgekehrt, jenem Herrn von Burgsdorf ſich perſönlich vorſtellte. Er ſchreibt darüber: „Ich habe unſern Präſidenten — das iſt ein großer, großer Mann, ſouveräner Generalaufſeher der Gelehrſamkeit und Religion durch ganz Sachſen — neulich geſprochen. Er iſt ein Mann, der für Gelehrſamkeit und Talent wirklich Gefühl hat; aber in der Theologie . . .! Ich habe mit Fleiß in einer theologiſchen Abhandlung, die ich ihm mittheilte (nicht unwahrſcheinlich jene „Aphorismen über Religion und Deismus"), mich ganz ſo gezeigt wie ich bin. Er nahm mich, darauf hin, mit Diſtinction auf, ließ mir alle Gerechtigkeit widerfahren und ſuchte mich durch gute Ausſichten fürs Katheder zu beſtimmen; für die Kanzel ſchien er mich zu fürchten."

So war denn Fichte, wie er es an Herrn von Burgsdorf geſchrieben hatte, entſchloſſen, im Auslande ſein Glück zu ſuchen, wobei er hauptſächlich den Gedanken hatte, durch die Erziehung der Kinder eines Großen ſich deſſen Dank und Protection zu verdienen. Zu dieſem Entſchluſſe mochte der Wunſch mitwirken, ſich den ſteten Mahnungen ſeiner Familie zu entziehen, von welcher er Verſtändniß und Billigung dieſes Plans nicht eher hoffen durfte, als bis ihn der Erfolg rechtfertigte. Nicht ſo raſch jedoch waren ſeine weiterſchweifenden Plane ins Werk geſetzt; ein herber Winter kam für ihn, der bitterſte Mangel ſtellte ſich ein, und es war der Vorabend ſeines ſechsundzwanzigſten Geburtstags, 1788, als er alle Ausſichten geſchwunden und jedes ehrenvolle Mittel,

ſich fortzuhelfen, erſchöpft ſah. Abermals, wie einſt dem Knaben in Pforta, trat ihm die Verſuchung nahe, gewaltſam in ſein Schickſal einzugreifen. Feſt entſchloſſen, jetzt ſeiner Ehre am wenigſten etwas zu vergeben, glaubte er das Leben von ſich werfen zu dürfen. Doch während ſolch düſtere Gedanken ihn beherrſchten, war die Hülfe ſchon da; denn noch am nämlichen Abend wurde er zu ſeinem Gönner Weiße beſchieden, der ihm eine wenigſtens ſeine nächſten Wünſche befriedigende Hauslehrerſtelle in Zürich anzutragen hatte. Aufs tiefſte von dieſer Fügung erſchüttert, geſteht Fichte dem nach dem Grunde ſo auffallender Erregung forſchenden Freunde ſeine ganze Noth und die Verzweiflung, die ihn erfaßt hatte. Dieſer zögert denn auch nicht, dem jungen Manne, der hier zum erſten mal ſein Herz geöffnet hatte, beizuſtehen, bis er, drei Monate ſpäter, ſeiner neuen Beſtimmung folgen konnte.

In Fichte hat das Ereigniß den tiefſten Eindruck hinterlaſſen; man kann nicht umhin ihn in Zuſammenhang zu bringen mit einer merkwürdigen Stelle ſeiner Reflexion „Ueber Zufall, Loos, Wunder“ [1]), die Fichte ein Jahr vor ſeinem Tode, 1813, geſchrieben hat: „Wenn ein Individuum ſich durch ſeinen Verſtand nicht mehr erhalten kann, und ſeine Erhaltung geſchieht dennoch . . . ſo iſt eine objective Entſcheidung über die beſondere Veranſtaltung eigentlich unmöglich. Wenn aber dieſe Ereigniſſe ſich wiederholen, wie bei Stilling, wenn das Ereigniß gerade zu erwünſchter Stunde eintrifft, wie ich auch bei mir Beiſpiele erlebt habe, dann wird es wahrſcheinlich, daß ein Objectives (Vorſehung, Gott) zu Grunde liege.“

[1]) Sämmtl. Werke, VII, 593.

Zürich. Johanna Rahn.

(Herbſt 1788 bis Frühling 1790.)

Sorgenfrei, wohlgemuth und voll Hoffnung auf ein neues Leben trat Fichte im Auguſt 1788 die erſte Reiſe an, die ihn über die Grenzen ſeines Vaterlandes hinausführte. Zu Fuße und zum Theil in gewaltigen Tagemärſchen pilgerte er über Nürnberg, Ulm und Lindau dem herrlichen Schweizerlande zu. Gegen Ende des Monats hatte er ſein Ziel erreicht und trat mit dem 1. Sept. ſeine Stelle als Erzieher der beiden Kinder des Gaſthofsbeſitzers Ott, Zum Schwert, in Zürich an. Durch die Wahl eines ausländiſchen, durch den berühmten Weiße ihm empfohlenen Hauslehrers hatte dieſer Mann gezeigt, daß er über die engen Vorurtheile ſeiner Vaterſtadt ſich zu erheben wußte; als aber Fichte den ganzen Bildungsplan der Kinder ändern mußte und namentlich die Einwirkung der Aeltern auf dieſelben zu beſchränken für nöthig fand, da ſtieß er auf manchen Widerſtand, der ihm ſeine Thätigkeit erſchwerte, denn, in allem gründlich, nahm Fichte auch ſeine Pflichten als Hauslehrer ernſt. Hier ſah er, daß ſein Erziehungswerk mit den Aeltern beginnen müſſe. Mit ruhiger Ueberlegenheit hielt er ihnen, beſonders der Mutter, ihre Erziehungsfehler vor.

Wol mochte Fichte's Auftreten imponiren. Sein ganzes Weſen hatte etwas durchaus Beſtimmtes, das einen Widerſpruch eigentlich gar nicht aufkommen ließ. Seine Ausſprüche gab er in ruhiger ſicherer Ueberzeugung, kräftig und mit ſtarkem Nachdruck, und durch nichts ließ er ſich in der Verfolgung des als recht Erkannten irre machen, wie er denn auch ſein ganzes Leben hindurch ſchwer oder gar nicht dazu zu bewegen war,

einmal Geſchriebenes zurückzunehmen. So war er eine jener ſeltenen Perſönlichkeiten, die keine Unentſchiedenheit in und neben ſich dulden, die, wo ſie auftreten, ſtarke Eindrücke hinterlaſſen und raſch entweder gefangen nehmen oder ebenſo entſchieden abſtoßen. Seine Stimme, klangvoll und weittönend, war für den Prediger und Redner in großen Verſammlungen ganz geeignet, brach jedoch im Zwiegeſpräche, wenn er in Feuer gerieth, oft zu ſtark hervor. — Das von der Seminarerziehung ihm anhaftende Eckige verwandelte ſich, nachdem der Charakter zu „dem feſten Beruhen in ſich ſelbſt“ herangebildet war, in eine gewiſſe Schroffheit, die ihm leicht Gegner erweckte. — Dem entſprach die äußere Erſcheinung, die kurze gedrungene Geſtalt, mit der breiten gewölbten Bruſt und den kräftigen Schultern, auf welchen ein kurzer Hals den ſelbſtbewußt emporgehobenen, ſtarken Kopf mit reichem dunkelbraunen Haare trug. Fichte verſchmähte die damals übliche Perrüke und ließ ſein übrigens kurz geſchnittenes Haar, das ſich in ſchlichte Locken theilte, nur im Nacken etwas länger herabwachſen. Nur in der erſten Zeit ſeines berliner Aufenthalts (1799) machte er den feinen Sitten der Metropole die Conceſſion, ſich friſiren zu laſſen; „ja, ja, friſiren, Zopf machen, pudern und dergl.“ ſchreibt er, deren Erſtaunen errathend, ſeiner Frau. Das Geſicht, dem blutreichen muskelſtarken Körper entſprechend, von geſunder, lebhafter Farbe, war auffallend durch die etwas gebogene, ſtark vorſpringende, wie er ſelbſt ſagt, „ketzeriſche“ Naſe, über welche ſich die Stirn, mehr breit als hoch, kräftig erhob. Seine ernſten dunkeln Augen blickten einen weitgeöffnet ruhig und, wie wenn ſie ins Innerſte ſehen wollten, an. Die vom Bilde eines Gelehrten leider faſt unabtrennliche Brille fehlte denn auch ihm, wenigſtens in ſpätern Jahren, nicht. In der Kleidung war er nicht ohne Eigen-

thümlichkeit. So trug er sein ganzes Leben lang keine Stiefel, von welchen er einen erstickenden, hemmenden Einfluß auf die Entwickelung der Glieder befürchtete, und verbot auch seinem Sohn solche zu tragen. Scherzend erzählt er in einem Briefe an Reinhold: „Wieland schmälte auf die Kant'sche Philosophie, auf Demokratismus, auf abgeschnittenes Haar, auf Bänderschuh, kurz auf alles, was meine geistigen und körperlichen Prädicate ausmacht, oder wenigstens dafür gehalten wird, mit Naivetät und Genialität . . ." [1]) Geraucht, wie Kant, hat Fichte nie; dagegen war er, wie Schiller, Schelling und Hegel ein starker Schnupfer. Großen Werth jedoch legte er auf ein angemessenes gesellschaftliches Benehmen, und die Rathschläge, die er bei einer spätern Gelegenheit seinem Bruder Gotthelf ertheilt, beweisen, wie streng er sich in dieser Hinsicht erzogen hatte und überwachte. [2])

Von seinem Gönner Weiße mit Empfehlungen, namentlich an die erste geistige Größe des damaligen Zürich, den berühmten Schriftsteller und Kanzelredner Lavater, versehen, war Fichte bald in den gebildeten Kreisen seines neuen Wohnorts heimisch. Intimere Freundschaft aber verband ihn bald mit zwei, gleich ihm noch in gärender Entwickelung begriffenen Männern, einem theologischen Candidaten aus Bremen, Nik. Achelis, gleichfalls Erzieher in einer züricher Familie, und dem talentvollen, bald darauf verstorbenen schweizerischen Dichter Escher. Während letzterer sein Interesse für ein biblisches Epos, das er bearbeitete, in Anspruch nahm und dadurch veranlaßte, daß Fichte in einer Abhandlung über Klopstock's „Messias" die unpoetische Wirkung der

[1]) Leben, II, 220.
[2]) Weinhold, Brief 8.

Orthodoxie in demſelben hervorhob, ſo disputirte er mit Achelis mehr über philoſophiſche Materien, und beſonders war es die Frage über die Freiheit oder Nichtfreiheit des menſchlichen Geiſtes, die ſie beſchäftigte, indem Fichte, damals dem Determinismus huldigend, für die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen kämpfte, während Achelis die Freiheit der Selbſtbeſtimmung vertheidigte.

So war denn Fichte in ſeinen Mußeſtunden zu mannichfacher Thätigkeit angeregt; häufig predigte er, bald im Münſter von Zürich, bald in umliegenden Ortſchaften, beſonders in Flaach, und erwarb ſich namentlich durch die Klarheit und den anregenden Gedankenreichthum ſeiner Kanzelreden den Beifall der Gebildeten. Daneben ſuchte er durch Schriftſtellerei ſeinen Stil fortzubilden; ſo überſetzte er den ganzen Salluſt und verſah ihn mit einer Vorrede über Geiſt und Charakter dieſes Schriftſtellers; Bearbeitungen von Abſchnitten aus Montesquieu und dem ihn gewaltig anregenden Rouſſeau füllten die langen Winterabende aus.

Im Frühling 1789 nahm er mit den Freunden theil an der Verſammlung der Helvetiſchen Geſellſchaft, die alljährlich im Mai im Städtchen Olten unter dem Zuſtrom der bedeutendſten Gelehrten aus allen Theilen der Schweiz gehalten wurde. Hier lernte er, zu ſeinem Bedauern nur allzu flüchtig, den ſinnig edeln Dichter Freiherrn von Salis kennen, der von Paris gekommen war, wo er als Hauptmann in der königlichen Schweizergarde diente.

Der Herbſt und Winter 1789 war für gelehrtes Studium nicht günſtig. Die Zeit brachte mit der Franzöſiſchen Revolution ein fieberhaft erregtes Leben in die Geiſter, welche die Ausbrüche einer unmeßbaren elementaren Volkskraft mit Staunen an ſich vorüberziehen ſahen. Es war eine eigene Fügung, daß Fichte gerade in Zürich

die Einwirkung dieser Ereignisse erleben mußte. Vorbereitet zu ihrem tiefern Verständniß durch die Lectüre Rousseau's und die ihm neuen Eindrücke der republikanischen Selbstregierung in dem schweizerischen Freistaate, lebte er zugleich in Kreisen, wo die Ereignisse mit einer Freiheit besprochen werden konnten, die in Deutschland schwerlich möglich gewesen wäre. So entging er ebensowol der lethargischen Scheu, mit der sich die meisten deutschen Denker vor diesen Ereignissen, in denen sie nur Vernichtung und Roheit erblickten, abwandten und in ihre Studirzimmer zurückzogen, als auch der Ueberstürzung, mit der andere, z. B. der edle Georg Forster, sich willenlos von den Fluten hinreißen ließen. Fichte faßte die Ereignisse ruhig, als Denker. Die Freiheit, die er mit Lessing im Reiche der Geister hatte siegen sehen, sie begann hier, unerwartet seine kühnsten Ideen realisirend, ins bürgerliche Leben einzutreten. Wol vergingen noch Jahre, ehe Fichte die Forderung der Menschenrechte und Volkssouveränetät laut und offen aussprach und den Satz niederschrieb: „ein Volk ist nie Rebell, denn nur gegen einen Höhern kann man rebelliren, und was ist höher als das Volk? Nur Gott ist über dem Volk!" Die demokratische Gesinnung aber, deren Ausflüsse er 1793 in seinen politischen Schriften niederlegte, nahm er von Zürich mit in seine Heimat.

Es ist nämlich unverkennbar, und Fichte hat es später für sich geltend gemacht [1]), daß die Eindrücke selbst, die er in der südlichen Republik empfing, auf die Unabhängigkeit seiner politischen Gesinnung und Meinungsäußerung bestimmend eingewirkt haben. Eckart hat in seiner schönen und pietätvollen Rede über Fichte dies noch weiter tref-

[1]) Sämmtl. Werke, V, 288.

send ausgeführt, indem er, aus Erfahrungen an sich selber schöpfend, nachwies, wie gerade das Specifische der schweizer Republik Fichte ansprechen mußte.[1])

„Der deutsche Geist sieht in Kunst und Wissenschaft ein Höchstes, das den Selbstzweck in sich trägt, daher zu keinem Mittel herabgesetzt werden soll; er bekämpft die Tendenz. Der schweizerische Geist sieht das Höchste im Staate, im Vaterlande, in der Geschichte und Freiheit des Volks. Diesem ordnet er alles unter. Er verfälscht die Wissenschaft nicht, aber er gibt ihr ein patriotisches Ziel; in der Kunst verschmäht er die Tändelei, sie muß das Volk mit erziehen helfen. Wir stehen hier ganz auf dem Boden der Tendenz, im bessern Sinne des Worts. Alle Schweizer, welche auf Deutschland hinüberwirkten — von Haller, Bodmer bis auf Müller, Pestalozzi, Jeremias Gotthelf —, waren Männer der Tendenz. Eine wesentlich tendenziöse Natur war auch Fichte."

Die Anregung, die Fichte in Zürich empfing, hatte schon früher ein anderes, lange in ihm schlummerndes Element geweckt und zu einem eigenen Plane gestaltet. Kuno Fischer[2]) macht in seiner tief und geistreich gedachten Charakteristik Fichte's darauf aufmerksam, wie der erste und stärkste Eindruck, den Fichte in der Jugend empfing, der der Rede, der Predigt, gewesen sei. Von ihm aus entwickelte sich ja auch sein äußeres Schicksal. Seine eigene Ausbildung zum Redner war es, die Fichte in der Zeit seiner selbständigen Entwickelung eifrigst beschäftigte: die Abschleifung des Dialekts, die Leichtig-

---

[1]) Fichte, ein Vorbild des deutschen Volks. Vortrag bei der Fichtefeier in Karlsruhe (Karlsruhe 1862), S. 17.

[2]) Akademische Reden (Stuttgart 1862): J. G. Fichte. Rede, gehalten am 19. Mai 1862, S. 49.

keit oder Gravität des Vortrags ſich vollkommen anzueignen, machte er ſich zur eigentlichen Aufgabe, ja um nichts zu verſäumen, nahm er ſelbſt ſpäter einmal bei einem Lehrer der Declamation in Leipzig Unterricht, wobei ſich ihm übrigens ergab, daß die Sache mehr theoretiſche als praktiſche Bedeutung hatte.

Seine Beſtimmung, die er denn auch vollſtändig erreichte, war die eines Redners. Dabei erlauben wir uns, was den manchmal beim Leſen ſchwerfällig erſcheinenden Periodenbau ſeiner Schriften anbetrifft, daran zu erinnern, daß die meiſten derſelben wirklich gehaltene Vorträge, oder wenigſtens als Vortrag mit feiner Modulation des Ausdrucks gedacht ſind; ſie werden erſt, deutlich vorgetragen, in ihrem Werthe als kunſtvoll ſtilliſirte Arbeiten erkennbar. Fichte ſelbſt ſchrieb darüber ſpäter an Schiller[1]): „Der Anſchein der Härte in meinem Periodenbau kommt größtentheils daher, daß die Leſer nicht declamiren können. Hören Sie mich gewiſſe meiner Perioden leſen, und ich hoffe, ſie ſollen ihre Härte verlieren. Aber Sie haben recht, unſer Publikum kann einmal nicht declamiren, und man thut beſſer, wie Leſſing ſeine Maßregeln danach zu nehmen.“ Mit dieſer Beſtimmung zum Redner trifft nun merkwürdig zuſammen, daß auch der erſte Verſuch, den Fichte zu einer ſelbſtändigen öffentlichen Thätigkeit machte, darauf Bezug hatte: er wollte in Zürich, „wo ſchon die Staatsverfaſſung es nöthig macht, öffentlich zu reden“, eine Schule errichten, wo Jünglinge durch ſyſtematiſche Uebungen allmählich zur Fertigkeit der freien Rede herangebildet werden ſollten. Hierauf bezog ſich auch größtentheils ſeine Bearbeitung des Salluſt. Der vollſtändig ausgearbeitete Plan zu dieſen Redeübungen liegt

[1]) Leben, II, 383.

vor[1]), aber in Zürich war für den Ausländer keine Möglichkeit der Ausführung, und so gehört er zu den vielen fehlgeschlagenen Versuchen seines mühseligen Jugendlebens.

Noch haben wir des wichtigsten Ereignisses zu gedenken, durch welches der Aufenthalt in Zürich segensreich für sein Leben wurde, seiner Verlobung.

Zu den geselligsten Häusern Zürichs gehörte damals das des Wagmeisters Rahn.[2]) Fichte, durch Lavater eingeführt, erwarb sich bald die innigste Freundschaft des geistreichen, jedes Talent auszeichnenden Mannes, der selbst durch mancherlei Schicksale und Lebenserfahrungen, mehr noch durch den vertrauten Umgang mit den ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit reich und vielseitig sich gebildet hatte. Er war durch Heirath von Klopstock's Schwester Johanna dessen Schwager und hatte zugleich den größten Theil seines Mannesalters in Lingbüe bei Kopenhagen in der Nähe seines Klopstock zugebracht, bis ihn Vermögensverluste nöthigten in seine Vaterstadt zurückzukehren. In Lingbüe war seine Tochter Johanna, von 1793 an die Gattin Fichte's, am 15. März 1758 geboren. Auch sie hatte, wie Fichte, in der Jugend manche Ungunst der Verhältnisse erfahren und daran ihren Charakter herangebildet, dessen Grundzüge, tiefe Religiosität und treue, aufopferungsfähige Liebe, ihres Gatten und Sohnes starke Stütze und Vorbild werden sollten. Durch den frühen Verlust ihrer Mutter genöthigt, dem Hauswesen des Vaters allein vorzustehen, füllte sie auch bei den geselligen Abenden

---

[1]) Leben, II, 1.

[2]) Ein Verwandter des seiner Zeit berühmten Schweizerarztes J. H. Rahn, der als Herausgeber der „Gazette de santé" (Zürich 1782—86) auch in weitern Kreisen bekannt war.

in ihrem Hauſe die Stelle der Hausfrau mit Würde und Anmuth aus. So lernten ſich beide kennen. Gleichheit der Geſinnung und der geiſtigen Bedürfniſſe knüpfte bald ein auf gegenſeitiger Achtung beruhendes Verhältniß inniger Freundſchaft, das nach dem Abſchiede Fichte's von Zürich durch brieflichen Verkehr ſich zum Verlöbniß geſtaltete. So berichtet Fichte in einem Briefe an ſeinen Bruder Gotthelf vom März 1791 das Verhältniß.

Doch nicht lange war Fichte das Glück des Umgangs mit dieſen liebenswürdigen Menſchen vergönnt. An und für ſich des Hauslehrerlebens überdrüſſig, fand er ſeine Wirkſamkeit im Ott'ſchen Hauſe zu ſehr beeinträchtigt, als daß er ſie mit Freudigkeit hätte fortſetzen mögen. Er ſchreibt darüber ein Jahr ſpäter an ſeinen Bruder: „Ich verließ Zürich, weil es mir in dem Hauſe, in welchem ich war, nicht ganz gefiel. Ich hatte vom Anfange an eine Menge Vorurtheile zu bekämpfen; ich hatte mit ſtarrköpfigen Leuten zu thun. Endlich, da ich durchgedrungen und ſie gewaltigerweiſe gezwungen hatte, mich zu verehren, hatte ich meinen Abſchied ſchon angekündigt, welchen zu widerrufen *ich* zu ſtolz, und *ſie* zu furchtſam waren, da ſie nicht wiſſen konnten, ob ich ihre Vorſchläge anhören würde. Ich hätte ſie aber angehört. Uebrigens bin ich mit großer Ehre von ihnen weggegangen; man hat mich dringend empfohlen; und noch jetzt ſtehe ich mit dem Hauſe in Briefwechſel.“ [1])

Auf Oſtern 1790 war der Austritt aus ſeiner Stelle und ſeine Rückkehr nach Deutſchland beſtimmt. Lange ſuchte er der Herzensfreundin und ihrem Vater den Tag ſeiner Abreiſe zu verbergen. Das Schmerzliche des Abſchiednehmens ſollte ihnen erſpart werden; aber ſie drangen darauf, ihn zu erfahren, und ſo war es denn in

[1]) Weinhold, Brief 5.

in der Abſchiedsſtunde, daß ſich die herzliche Zuneigung der jungen Leute auch dem Vater offenbarte; er gewann darum den jungen Mann, den er ſchon vorher hochſchätzte, nur um ſo lieber. Ein förmliches Verlöbniß fand nicht ſtatt; wie hätte der arme Candidat, der nichts ſein eigen nannte, ſolches wagen können; aber der Abſchied offenbarte ihnen, was längſt in ihnen lebte, das Gefühl der Zuſammengehörigkeit, und ſo trennten ſich die Drei mit dem Verſprechen, auch aus der Ferne ſich geiſtig nah' zu bleiben in ſtetem Briefwechſel und — recht bald ſich wiederzuſehen. Jenes erſte Verſprechen wurde gehalten; die Briefe von Johanna Rahn und Fichte, die nicht nur über ihre äußern Schickſale der folgenden Jahre berichten, ſondern die namentlich als Spiegel der unter dem Drucke wechſelnder Schickſale gewaltig voranſchreitenden Geiſtesentwickelung zu den wichtigſten Documenten der Lebensgeſchichte gehören, begründeten eine immer tiefere gegenſeitige Werthſchätzung, ein immer innigeres Aneinanderſchließen, aus dem ſich das Gelöbniß, einander auf ewig anzugehören, wie von ſelber entwickelte. Das Wiederſehen aber war ihnen gegen ihr Erwarten erſt ſpät beſchieden; keiner ahnte beim Abſchied, daß die Trennung eine lange und für alle reich an Prüfungen ſein ſollte.

Wanderleben. Kant. Die „Kritik aller Offenbarung". Politik.

(Frühling 1790 bis Frühling 1793.)

Voll von Entwürfen für die Zukunft nahm Fichte in den letzten Märztagen von Zürich, wo ein ſo reiches Leben des Geiſtes und des Herzens ihm aufgegangen war, Abſchied. Seine Plane zielten im allgemeinen dahin, in

irgendeiner annehmbaren Stellung einen Ruhepunkt zu gewinnen und dieſen ſodann zu einer bedeutenden wiſſenſchaftlichen Arbeit zu benutzen, die ihm einen ehrenvollen Namen in der Wiſſenſchaft erringen ſollte, um darauf weiter zu bauen. Jenen Ruhepunkt aber erhoffte er am liebſten von einer Erzieherſtelle, oder, nach nun eingetretener Veränderung ſeiner Richtung, von einer Lectorſtelle an einem Fürſtenhofe. Den ſehr natürlichen Einwand, daß er, „der, wie er ſelbſt geſteht, ſo wenig Talent hat, ſich zu pliiren, der nur mit braven Leuten zurecht kommen kann und zu offen iſt", an einen Hof nicht paſſe, erwidert er damit, daß eben dort Aufrichtigkeit und Geradheit am meiſten wirken. Sein wichtigerer Beweggrund aber iſt, daß die andern ihm offenen Wege ihn zurückſtoßen. Zum Predigerberufe hätte er wol, ja hierzu am meiſten, Neigung, aber dafür iſt ihm ſein Vaterland verſchloſſen. Weiter ſagt er: „Den Stand des Gelehrten kenne ich: ich habe da wenig Entdeckungen zu machen. Ich ſelbſt habe zu einem Gelehrten von Metier ſo wenig Geſchick als möglich. Ich will nicht blos denken, ich will handeln. Je mehr ich handle, deſto glücklicher ſcheine ich mir. Der Hauptzweck meines Lebens iſt, mir jede Art von nicht wiſſenſchaftlicher (ich merke darin viel Eitles), ſondern von Charakter-Bildung zu geben, die mir das Schickſal nur irgend erlaubt."

Jene Entwürfe nun zu fördern, dazu ſollte Rahn's und Lavater's ausgebreitete Bekanntſchaft mit dem däniſchen Hofe und den deutſchen Höfen, und Fichte's gelegentliches perſönliches Erſcheinen zuſammenwirken. Darum beſuchte er auf ſeiner jetzigen Reiſe die Reſidenzen von Würtemberg und Weimar, an beiden Orten an äußern Hinderniſſen ſcheiternd. In Weimar fand er Herder krank, und Goethe war nach Italien der verwitweten Herzogin entgegengereiſt; nur eine bedeutende Bekanntſchaft

machte er daſelbſt, die der Kanzlerin von Roggenfels, von welcher er, in ſeiner gewöhnlichen discreten Weiſe, nur als von einer „Dame in Weimar“ [1]) ſchreibt, und an die ein intereſſanter Brief, den wir in den „Lichtſtrahlen“ mittheilen werden, gerichtet iſt.[2])

Nach ſechswöchentlicher Reiſe kam er, ohne der Ausführung ſeiner Plane nur einen Schritt näher gekommen zu ſein, an ſeinem einſtweiligen Reiſeziele, Leipzig, an. Hier fand ſich zunächſt keine Beſchäftigung, als Schriftſtellerei. Ideen hatte er genug dazu, und ſie geſtalteten ſich zum Theil zu Entwürfen. So beabſichtigte er, eine Monatsſchrift zu ſchreiben, in der er vor geſchmackloſen, zeit- und ſeelverderbenden Leſereien warnen, nützlichere empfehlen, den Geſchmack des Publikums zu berichtigen ſuchen wollte. Seine Gönner, Palmer und Weiße, denen er ſeinen Entwurf [3]) vorlegte, gaben die Nützlichkeit, ja ſelbſt die Nothwendigkeit einer ſolchen Einwirkung aufs Publikum zu, verſicherten ihm aber, daß zu ſolchem Unternehmen ein Verleger nicht zu finden ſei, und ſo theilte Fichte aus Verdruß ſeinen Plan keinem Buchhändler mit.

Seiner Familie meldet er ſeine Ankunft in Leipzig und, mit Rückſicht auf deren Verlangen, daß er die theologiſche Laufbahn in Sachſen fortſetzen ſoll, fügt er hinzu: „Mein Plan iſt noch der ehemalige. Nur will ich nicht mehr zu Kindern; ſonſt könnte ich längſt eine Stelle haben. Ich will reiſen oder an einen Hof. Sollte dies etwa jemand nicht begreifen, ſo — wundert mich das nicht. Wenn ich es nur begreife . . . Ich gehe einen Weg, es entweder ſehr hoch zu bringen, oder ganz zu verlieren, ſagt ein hieſiger Profeſſor, der mein Freund iſt. Er hat recht; aber ich hoffe das erſtere,

[1]) Leben, I, 77. [2]) Leben, I, 114. [3]) Leben, II, 11.

und würde das letztere ertragen. Den gewöhnlichen Weg ſchleichen — mich auf eine Dorfpfarre ſetzen, kann ich einmal nicht, und Gott, der mir dieſen Sinn gab, weiß, daß ich es nicht kann.“ [1])

Der Sommer brachte noch manches lockende Project von den unermüdlich ſorgenden Freunden in Zürich und am Pulte Fichte's noch manchen literariſchen Verſuch, ohne daß das eine oder das andere ſich geſtalten wollte. Unter unruhigem Umhertaſten kam der Herbſt heran; die an den Höfen da und dort angeknüpften Unterhandlungen erwieſen ſich nach und nach als hoffnungslos, die in Zürich erübrigten Subſiſtenzmittel gingen auf die Neige, und ſo mahnte die Noth an das Verdienen; das Stundengeben muß wieder begonnen werden, und in dem Schwinden aller Ausſichten ſchreckt er ſelbſt vor dem Gedanken, „wieder die zärtlichen Zweige eines ſächſiſchen Edelmanns zu beſchnitzeln“, nicht mehr zurück.

Da plötzlich, zur Zeit, da alle Hoffnungen ſich als trügeriſch erwieſen, zeigen ſeine Briefe einen ganz neuen Aufſchwung. Der bisher vergebens geſuchte befriedigende literariſche Plan iſt zugleich auch gefunden: es war die Kant'ſche Philoſophie, die ſich ſeiner bemächtigt hatte.

Fichte hatte ſich nämlich durch eine Veranlaſſung, die ein bloßes Ungefähr ſchien — er gab einem Studenten Unterricht über dieſelbe —, ſeit Ende Juli ganz dem Studium von Kant's „Kritik der reinen Vernunft“ hingegeben, und fand ſich bald völlig erfüllt und wie umgeſchaffen durch die erhebende ſittliche Kraft, von der die Kant'ſche Lehre getragen wird. Es war die Lehre von der ſittlichen Autonomie, die ihn am tiefſten ergriff und ihm das Räthſel in ſeinem Innern löſte. Beſonderes Studium wandte er auch der „Kritik der Urtheils-

[1]) Weinhold, Brief 3ª.

kraft" zu; er entwarf eine Bearbeitung, die als leicht verſtändlicher Commentar dem Texte des Kant'ſchen Werkes zur Seite gehen ſollte. Die äußern Umſtände, welche dem Erſcheinen dieſer Schrift: „Verſuch eines erklärenden Auszugs aus Kant's Kritik der Urtheilskraft", in den Weg traten, werden wir weiter unten berichten.

Zahlreiche Briefe Fichte's aus damaliger Zeit, in welchen er die mächtige Wirkung des Kant'ſchen Studiums auf ſein Inneres ſchildert, ſind im „Leben", I, 81 fg., 107, 110, mitgetheilt. Wir wollen dieſen nur wenige Aeußerungen entnehmen; ſo die auf ihre züricher Geſpräche (vgl. S. 20) bezügliche Erklärung an Achelis: „Ihnen beſonders bin ich das Geſtändniß ſchuldig, daß ich jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menſchen glaube und wohl einſehe, daß nur unter dieſer Vorausſetzung Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich iſt, eine Wahrheit, die ich auch ſonſt wohl einſah und auch Ihnen vielleicht eingeſtanden habe", und die Aeußerung an ſeine Braut: „Sage Deinem Vater, ich ſei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menſchliche Wille frei ſei, und daß Glückſeligkeit nicht der Zweck unſers Daſeins ſei, ſondern Glückwürdigkeit." Am ſchlagendſten aber wird wol das gänzliche Erfülltſein von jenen Ideen dadurch dargethan, daß er ſogar einem jüngern Bruder, der in der Sphäre des Handwerks ſich befand, dieſen Eindruck mittheilen muß. Dieſer Brief iſt erſt neuerdings gedruckt, und es mag daher eine Stelle deſſelben hier Platz finden: „Ich ging mit weitausſehenden Ausſichten und Plänen von Zürich: nicht um in Sachſen zu bleiben, ſondern um in Leipzig den Erfolg meiner großen Pläne abzuwarten . . . Ich war von Zürich aus dringend an den Premierminiſter in Dänemark, Graf von Bernſtorff, an den großen Klopſtock u. ſ. w. empfohlen. Ich erwartete nichts we-

niger (fügt er ſich ſelbſt ironiſirend bei) als eine Miniſterſtelle in Kopenhagen ... In kurzem ſcheiterten alle dieſe Ausſichten, und ich war der Verzweiflung nahe. Aus Verdruß warf ich mich in die Kant'ſche Philoſophie (vielleicht iſt Dir der Name einmal in den Büchern, die Du lieſeſt, vorgekommen), die ebenſo herzerhebend als kopfbrechend iſt. Ich fand darin eine Beſchäftigung, die Herz und Kopf füllte; mein ungeſtümer Ausbreitungsgeiſt ſchwieg: das waren die glücklichſten Tage, die ich je verlebt. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals einer der glücklichſten Menſchen auf dem weiten Runde der Erden."[1])

Mit dieſem Wendepunkt in ſeiner Denkart war Fichte zugleich zum Manne und zum Philoſophen herangereift. Mit einem ganz ihn erfüllenden Arbeitsziele war auch die höchſte Arbeitsluſt über ihn gekommen, der er ſich mit eiſernem Fleiße hingab, und die es möglich machte, neben der theoretiſchen Beſchäftigung mit der Philoſophie und Mathematik, ſich noch mit Liebe der Erziehung einiger wohlgearteter Knaben zu widmen.

Das arbeitſame Leben dieſes Winters ſollte — ſo hatte die Braut und deren Vater es beſtimmt — ſeinen ſchönen Abſchluß damit finden, daß Fichte zu ſeinen Lieben in Zürich zurückkehrte und als Johanna's Gatte ſorgenfrei nur der Liebe und ſeinen ſchriftſtelleriſchen Entwürfen lebte, um ſeinem weitern Schickſale ruhig entgegenzuſehen. Seine Pläne in letzterer Hinſicht waren auf eine Predigerſtelle im weniger ſtrenggläubigen Würtemberg oder Baden gerichtet; auch dachte er daran, ſich als akademiſcher Lehrer in Tübingen zu habilitiren.[2])

Da trat das Schickſal unerwartet zwiſchen alle dieſe

---

[1]) Weinhold, Brief 5; Leipzig, den 5. März 1791.
[2]) Leben, I, 92.

Aussichten. Der Bankrott eines Hauses, dem Rahn sein ganzes Vermögen anvertraut hatte, zog diesem nicht nur die empfindlichsten Verluste zu, sondern bedrohte ihn sogar in seinem Alter noch mit drückenden Sorgen. Hierzu kamen noch andere Unglücksfälle, die den Greis auf ein schweres Krankenlager warfen. Die Tochter, statt mit Fichte vereinigt zu werden, brachte bange Stunden einsam am Bette des gefährlich erkrankten Vaters zu.

Die Ausführung des Heirathplans war unter diesen Umständen natürlich ins Unbestimmte verschoben; Fichte konnte sagen, daß alle seine Projecte gescheitert seien, aber er hatte in sich das Mittel gefunden, das ihn vor Verzweiflung bewahrte. Von neuem sah er sich weit weg vom Hafen verschlagen auf die hohe See eines unbestimmt wechselnden Schicksals.

Sein Manuscript über Kant, das gerade damals gedruckt werden sollte, zog er zurück; sein nächster Zweck, Fichte vor seinem Auftreten in Zürich in die Gelehrtenwelt einzuführen, fiel weg, und außerdem befriedigte es nicht die hohen Ansprüche, die Fichte an seine Leistungen machte, und so ist es denn niemals zur Veröffentlichung gelangt.

Wir kennen jetzt aus Fichte's Briefen die Häuser, die er vom Frühjahr 1790 bis Frühjahr 1791 in Leipzig bewohnte. Zuerst hatte er in Weinhold's Hause in der Fleischergasse, eine Treppe hoch, vorn heraus, ein Zimmer inne; dann bezog er ein Logis, das er der Braut seiner schönen Aussicht wegen rühmte, in Braun's Hause neben dem Petrinum auf der Schloßgasse, drei Treppen hoch.

Fichte griff zum Wanderstabe, statt gegen Süden nordwärts, um eine Erzieherstelle beim Grafen P. in Warschau anzutreten. Am 28. April 1791, etwa

einen Monat, nachdem die Unglücksbotschaft von Zürich eingetroffen war, verließ er Leipzig, wo er fast ohne Unterbrechung ein äußerlich sehr ruhiges, innerlich jedoch vielbewegtes, für seine Entwickelung wichtiges Jahr verlebt hatte. Erst am 7. Juni traf er, wie gewöhnlich zu Fuße und langsam reisend, in Warschau ein — „prächtige Paläste ohne Zahl; und doch steht oft mitten zwischen zwei herrlichen Gebäuden eine den Einsturz drohende Hütte; ein Bild des ganzen Volks und Staats!“ — Neues Mislingen wartete seiner. Der gegenseitige Eindruck bei der Vorstellung des Erziehers bei den Aeltern seines Zöglings war sehr unvortheilhaft. Der wenig salonmäßige und noch weniger unterwürfig kriechende derbe Deutsche misfiel der vornehmen herrischen Gräfin, die es unter ihrer Würde hielt, diesen Eindruck zu verbergen. Fichte, kurz entschlossen, weigerte sich, die Erzieherstelle in einem Hause anzutreten, wo man ihm die nöthige Ehrerbietung versagt hatte, und seinem energischen Auftreten gelang es sogar, als Schadloshaltung für seine vergebliche Reise eine für ihn nicht unbedeutende Summe zu erlangen. Zu einem weitern Aufenthalte in Warschau war unter diesen Umständen keine Veranlassung. Aber so ganz ohne Leistung wollte er die Stadt nicht verlassen; eine Predigt, die er am Fronleichnamstage in der evangelischen Kirche hielt, hinterließ bei den Gebildeten den besten Eindruck. Zwei Tage später, am 25. Juni, verließ er die Polenhauptstadt.

Wie es bei seinem Abgange von Pforta sein Herzenswunsch gewesen war, bei der ersten Gelegenheit zu dem höchsten Vorbilde seines aufstrebenden Geistes, zu Lessing, zu pilgern, ein Plan, der nur durch dessen bald darauf, den 15. Febr. 1781, erfolgten Tod vereitelt wurde, so kam ihm nun der Gedanke, sich nach Königsberg zu wenden, um seinen verehrten Meister Kant

von Angesicht zu Angesicht kennen zu lernen. Am 1. Juli war er in Königsberg. „Am 4. Kant besucht, der mich indeß nicht sonderlich aufnahm; ich hospitirte bei ihm und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig.“ Weiter heißt es im Tagebuche: „Schon lange wollte ich Kant ernsthafter besuchen, fand aber kein Mittel. Endlich fiel ich darauf, eine «Kritik aller Offenbarung» zu schreiben und sie ihm statt einer Empfehlung zu überreichen. Ich fing ungefähr am 13. damit an und arbeitete seitdem ununterbrochen fort. Am 18. Aug. überschickte ich endlich die nun fertig gewordene Arbeit an Kant und ging den 23. hin, um sein Urtheil darüber zu hören. Er empfing mich mit ausgezeichneter Güte und schien sehr wohl mit der Abhandlung zufrieden.“

Die entscheidende That seines Lebens war vollbracht. Bemerkenswerth ist dabei, wie Fichte, der noch kurz zuvor in einem Briefe sich selbst als langsamen Arbeiter „ohne das lebendige Feuer“ bezeichnet hatte [1]), hier, wo er zwar mit dem Geiste des Meisters erfüllt, doch ein selbstgewähltes Thema selbständig bearbeitet, in dem kurzen Zeitraum von fünf Wochen eine umfangreiche philosophische Arbeit in einem Gusse schuf. Ohne hier näher auf die Bedeutung dieser Schrift eingehen zu können, machen wir nur darauf aufmerksam, daß schon die Wahl der bearbeiteten Materie: die Prüfung des Inhalts der offenbarten Religionen vom kantisch-kritischen Standpunkt, eine überaus glückliche war und bewies, daß der Verfasser das Kant'sche System nach seiner möglichen Weiterentwickelung richtig erfaßt hatte. Denn es ist nicht zu übersehen, daß Kant's eigenes Werk: „Die Reli-

[1]) Leben, I, 108.

gion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft", erst zwei Jahre später geschrieben wurde.

War auch ein glücklicher Wurf gelungen, so hatte Fichte doch davon vorläufig keine andern Früchte zu genießen, als daß er sich von Kant mit mehr Auszeichnung als bisher behandelt sah. Der begeisterten Hingabe an die Ideenwelt folgten Tage, in denen sich die Prosa des Lebens recht tückisch für die ihr geschehene Vernachlässigung rächte; er war völlig verarmt, was „fern vom Vaterlande und bei zunehmenden Jahren" doppelt kränkend war. Er beschloß, zum Zwecke der Rückkehr sich ein Darlehn zu verschaffen, und zwar von — Kant. Nur ihm, dessen Gedanken ihn zu solch sittlicher Begeisterung erhoben, und der daher auch nothwendig als Mensch edel sein mußte, nur Kant vermochte er sich in seiner Noth zu entdecken. Dies geschah in einem ausführlichen Briefe, der seine Lage mit rührender Ehrlichkeit, im Tone des Jüngers zu einem väterlich gesinnten Meister darstellt. Kant schlug die Bitte mit einer in solchen Fällen gewöhnlichen Phrase ab, zeigte jedoch sonst sein offenes freundliches Benehmen gegen ihn unverändert.

Traurige Tage folgten. „Heute", schreibt er am 13. Sept., „wollte ich arbeiten und thue nichts. Mein Mismuth überfällt mich. Wie wird dies ablaufen?" Da schien sich das Misgeschick erschöpft zu haben: der so tief Niedergedrückte sah sich plötzlich in eine Lage versetzt, die sowol für die nächste Zukunft, als auch für die Folgezeit alle seine Wünsche befriedigte. Zunächst gelang der Verkauf seines Manuscripts der „Kritik aller Offenbarung" gegen leidliches Honorar, dann wurde ihm eine Hauslehrerstelle bei dem Grafen von Krockow zu Krockow bei Neustadt unweit Danzig angeboten, und zwar als einem von Kant Empfohlenen

unter den ehrenvollſten Bedingungen — ſo hatte alſo doch der alte Kant geholfen, wenn auch auf ſeine Art —, und endlich waren auch von der Braut Nachrichten eingelaufen, welche eine beſſere Wendung des Proceſſes, der ihr Vermögen bedroht hatte, verhießen.

Im Hauſe des Grafen von Krockow, wo er im November eingetreten zu ſein ſcheint, theils zu Krockow, theils in der Freiſtadt Danzig blieb er bis zum Frühling 1793. Der Aufenthalt bei dieſer feingebildeten Familie, wo er ſich mehr als Freund denn als Untergebener behandelt ſah, namentlich der Umgang mit der verehrungswürdigen Gräfin, wirkte anregend und bildend auf ihn ein, wie er in vielen Briefen aus damaliger Zeit dankbar erwähnte. Auch er ſcheint in jenem Hauſe ein freundliches Andenken und eine dauernde Erinnerung zurückgelaſſen zu haben, wie denn noch jetzt das von ihm bewohnte Zimmer als Fichteſtube und ſein Lieblingsſpaziergang als Philoſophenſteig bezeichnet wird. Ein Nachkomme dieſes edeln Hauſes, Karl Graf Krokow von Wickerode, hat das in ſeiner Familie fortlebende Andenken Fichte's dadurch geehrt, daß er ſich an die Spitze des Fichtecomités in Dresden geſtellt hat.

In Danzig knüpfte Fichte manche fördernde Bekanntſchaft, und hier wurde er, wol im Winter 1792 auf 1793, in den Freimaurerbund aufgenommen. Er war damals kein ganz unbekannter Mann mehr, denn ſeine „Kritik aller Offenbarung" war durch glückliche Umſtände zu einem Ereigniß in der Gelehrtenwelt geworden, indem bekanntlich die zufällige Anonymität, unter der das Werk erſchien, anfangs zu der Vermuthung verleitete, daß Kant ſelbſt ſein Verfaſſer ſei. Wurde das Quiproquo des Verfaſſers durch die bald nöthig gewordene, unter Fichte's Namen erſcheinende zweite Auflage (1793) und durch eine mittlerweile von Kant gegebene Erklärung

berichtigt; klang auch das Lob dieſer zweiten, obgleich wirklich verbeſſerten Auflage in den tonangebenden Fachjournalen weit weniger überſchwenglich als das der erſten, vermeintlich von Kant verfaßten, ſo wurde doch Fichte's Schrift als eine der wichtigſten literariſchen Erſcheinungen jener Tage ſchon in akademiſchen Theſen commentirt, und ihr Verfaſſer galt unwiderruflich als einer der hoffnungsvollſten Philoſophen; Fichte ſelbſt aber hatte durch den Contraſt des Urtheils über ſeine Schrift in erſter und zweiter Auflage — gleichfalls unwiderruflich — die gläubige Verehrung für die Unbeſtechlichkeit der öffentlichen Bücherkritik verloren; ein großer Gewinn für den angehenden Schriftſteller.

Zum erſten mal in ſeinem Leben hatte Fichte den Vollgenuß des Erfolgs, und hier zeigte ſich die wahre Stärke ſeines Charakters, daß er ſich von dem ihm reichlich geſpendeten Lobe nicht über den wahren Werth ſeines Werkes täuſchen ließ, das er auch ſpäter nie anerkannt hat, indem er ſchon wenige Wochen nach deſſen Vollendung in Königsberg in ſein Tagebuch ſchrieb: „Ich kam auf tiefe Gedanken, die mich aber leider überzeugten, daß die erſte Bearbeitung von Grund aus oberflächlich iſt.“ Noch ferner war ihm perſönliche Eitelkeit. So ſchreibt er an ſeine Braut: „Warum mußte ich als Schriftſteller ein ſo ausgezeichnetes Glück machen? Hunderte, die mit nicht weniger Talent auftreten, werden unter der großen Flut begraben; — mich hebt bei meinem erſten Schritte ein unglaublicher Zufall. — — Ich habe große, glühende Projecte für mich. Meinen Ehrgeiz (Stolz wäre richtiger) wirſt Du begreifen. Mein Stolz iſt, meinen Platz in der Menſchheit mit Thaten zu bezahlen, an meine Exiſtenz in die Ewigkeit hinaus für die Menſchheit und die ganze Geiſterwelt Folgen zu

knüpfen; ob ich's that, braucht keiner zu wiſſen; wenn es nur geſchieht.“ [1])

Aber nicht ausſchließlich in den Gedankentiefen einer transſcendentalen Philoſophie weilte Fichte's Geiſt in jener Periode. Er hat die Principien der kritiſchen Philoſophie auf die offenbarten Religionen angewandt, der Freiheit philoſophiſcher Forſchung ein neues Gebiet, das höchſte dem Menſchengeiſt erreichbare, erobert; das Gelingen hebt ſeinen Muth zu überſprudelndem Kraftgefühl. Es drängt und treibt ihn, vor ſich niederzuwerfen, was ſich Unrechtes und Morſches dem geiſtigen Auge entgegenſtellt; unwillkürlich treibt es ihn auf das Gebiet der Politik. So ſchreibt er, noch in Königsberg, im October 1791, ſeine Abhandlung über „die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“; ſo ferner, empört über die Eingriffe der Cenſur bei dem Druck der „Kritik aller Offenbarung“, entwirft er eine parodirende Streitſchrift über das bald nach Friedrich des Großen Tode in Preußen eingeführte „Wöllner'ſche Religionsedict“; eine Schrift, die nur als Fragment in ſeiner Hinterlaſſenſchaft exiſtirt. Vor allem aber drängt es ihn, als er im Krockow'ſchen Hauſe Muße zu zuſammenhängender Arbeit gefunden, ſeine geiſtige Kraft an dem großen Drama, das ſich in Frankreich entwickelte, zu erproben.

Gerade in jenen Jahren, 1792—93, tobten die ärgſten Stürme der Franzöſiſchen Revolution und ſendeten zuckende Blitze auch hinüber ins deutſche Reich. Es war eine Zeit der allgemeinen Gärung, des Wagens im Reich der Ideen und der Politik. Wie ſich in Deutſchland zunächſt eine völlige Erneuerung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes vorbereitete, ſo war Frankreich in völliger Umgeſtaltung ſeiner politiſchen und ſocialen Verhältniſſe

[1]) Leben, I, 149.

begriffen, und eine Vergleichung beider Proceſſe lag nahe, indem ja auch in Frankreich eine neue Welt der Wahrheit und des Rechts auf allgemeinen Ideen, überhaupt auf Theorie gegründet werden ſollte.

Man kann ſich denken, mit welcher Spannung Fichte den Gang der Ereigniſſe jenſeit des Rheins und ihre Wirkung aufs deutſche Volk beobachtete. Eine unmittelbare Aufforderung, das Erlebte ſich zur innern Klarheit durchzudenken, aber lag für ihn in den zahlreichen Schriften, die dem deutſchen Publikum leitende Gedanken zur Beurtheilung dieſes geſchichtlichen Umſchwungs aufzudrängen ſuchten. Konnte er Aeußerungen kritikloſer Servilität mit Verachtung an ſich vorübergehen laſſen, ſo reizte ihn dagegen die Sophiſtik anderer Schriften, welche die Vertheidigung der alten Vorurtheile und Misbräuche mit dem Scheine gediegener Wiſſenſchaftlichkeit führten. Hiergegen die Stimme freien Selbſtdenkens und der Wahrheit ohne Rückhalt hören zu laſſen, drängte ihn ſeine wiſſenſchaftliche Gründlichkeit und ſeine politiſche Ueberzeugung. Er brachte der Revolution das rechte Verſtändniß entgegen, weil ſeine urkräftige Natur ihren Freiheitsſinn bewahrt hatte, und weil auch er den Kampf mit der Ungunſt des Schickſals aus Erfahrung kannte, er, der nichts erreicht hatte ohne Arbeit und Kampf. Seine niedere Herkunft, ſeine Erziehung unter drückenden Verhältniſſen, deren Laſt er von ſich abſchütteln mußte, ſein dunkles, vereinzeltes Leben auf der Univerſität hatten ihm die Freiheitsliebe, den Sinn für Gerechtigkeit ungebeugt erhalten, wie ſie in jedem unverkrüppelten Menſchen wohnen, während in andern, ſcheinbar begünſtigten Lebenslagen das Beiſpiel ſchlaffer Aeltern, die Einwirkung knechtiſcher Umgebung, oder umgekehrt der Genuß angeborener Vorrechte jenen Trieb abſtumpfen und oft genug ſchon im Beginn des

Lebens halbgebrochene, unnatürlich verkrümmte Charaktere erzeugen. Anders bei Fichte. In den mannichfachsten Lebenslagen umhergeworfen, mit den verschiedensten Ständen verkehrend, hatte er mit angeborenem Scharfsinn manchen tiefen Blick gethan in die Vermoderung der politischen und socialen Zustände unsers Vaterlands, die Willkür und Rauheit der Regierungsformen, die Geist- und Sittenlosigkeit der Großen, die schroffe Scheidung der Stände. So war es gerecht und natürlich, daß eine Staatsumwälzung, die damit begann, die Wurzel jener zahlreichen Misbräuche auszurotten, von ihm mit freudiger Sympathie begrüßt wurde, ja daß er auch, als sie in die wildeste Anarchie ausartete, nicht sogleich die Hoffnung aufgab, daß, nachdem die Stürme der Parteileidenschaft ausgetobt hätten, jenes Volk dennoch die wahre gesetzliche Freiheit und das rechte Mittel, sie zu erhalten, finden werde.

So sonderbar diese Beschäftigung in einem hochgräflichen Hause erscheinen mag, Fichte arbeitete im Jahre 1792 und Anfangs 1793 als Hauslehrer beim Grafen von Krockow jene politischen Broschüren aus, welche 1793 anonym und ohne Angabe des Druckorts (wahrscheinlich von einem danziger Verleger) herausgegeben wurden. Er begann 1792 mit der „Rückforderung der Druckfreiheit von den Fürsten Europas", drang aber dann auf den wahren Kern der Sache, die philosophisch-rechtliche Beurtheilung der Französischen Revolution, über welche er die berühmt gewordene Schrift: „Zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution", verfaßte. Im ersten, im Krockow'schen Hause geschriebenen Hefte war in abstracto die Frage untersucht, ob ein Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung zu ändern, und der philosophische Nachweis geliefert, daß diese Frage zu bejahen sei. In Zürich ver-

faßte er im Sommer 1793, übrigens unter vielen hemmenden Zerſtreuungen und äußern Störungen, das zweite Heft, welches das Verhältniß der begünſtigten Volksklaſſen, des Adels und der Kirche, zu einer ſolchen Staatsumwälzung abhandelt. Weiter, d. h. über die abſtracte Frage hinaus zur Anwendung auf den vorliegenden Fall der Franzöſiſchen Revolution, kam Fichte nie, und noch weniger lag in ſeiner ſtrengwiſſenſchaftlich gehaltenen Abhandlung irgendetwas, das als aufreizend zur Nachahmung der franzöſiſchen Volkserhebung dieſſeit des Rheins hätte gedeutet werden können. Fichte verwahrt ſich ſogar in einer „Anmerkung über den vorſichtigen Gebrauch dieſes Buchs“[1]) ausdrücklich gegen eine ſolche Zumuthung.

Die genannten Schriften erſchienen anonym; aber es iſt leicht erklärlich, daß, nachdem ſie bekannt geworden waren, der Name ihres Verfaſſers in Zürich, wo er ſie in intimen Kreiſen offen beſprach, ſich verbreitete, und auch in Deutſchland war er bald kein Geheimniß mehr.

In der That war das Aufſehen, das die „Beiträge“ durch die Kühnheit und Schärfe ihrer Argumentation erregten, ſehr bedeutend. Fichte durfte ſich daher nicht verwundern, wenn er, der das Gründlichſte und Entſchiedenſte über jene Staatsumwälzung geſagt hatte — Dinge freilich, die jetzt bei niemand mehr Anſtoß erregen —, ſich alsbald als Demokraten genannt und wider Willen zum politiſchen Parteihaupte erhoben ſah. Wie die kühnern und aufſtrebenden Geiſter der Nation, namentlich der ſtudirenden Jugend, ihn zum Führer erkoren, obgleich er „bei ſeiner entſchiedenen Liebe zu einem ſpeculativen Leben“[2]) niemals einen Schritt

[1]) Sämmtl. Werke, VI, 43, 44.

[2]) Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus (Sämmtl. Werke, V, 288—89).

gethan hat, der ihn zum politischen Parteiführer stempeln könnte, so konnte es nicht fehlen, daß nach einem nicht minder unklaren Eindrucke die Machthaber und ihre Stützen ihn mit Mistrauen und Besorgniß betrachteten. Als es sich später, im Winter 1793—94, um seine Berufung als Professor in Jena handelte, kamen seine politischen Gesinnungen in ernste Erwägung, und Goethe gesteht, daß seine Ernennung „Kühnheit, ja Verwegenheit" gewesen sei.[1])

Mit den genannten Schriften, besonders den „Beiträgen zur Beurtheilung der Französischen Revolution", hat Fichte den Grund gelegt zu einer Reihe rechtsphilosophischer Werke („Grundlage des Naturrechts", 1796; „Der geschlossene Handelsstaat", 1800; „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", 1804; „Rechtslehre", 1812; „Staatslehre", 1813). Zwar hat er von den Anschauungen jener ersten Darstellung später manches zurückgenommen und bekannt, daß er in jenem jugendlichen und unvollendeten Versuch, von Unwillen hingerissen über die Uebertreibungen, die sich damals die Vertheidiger der gesetzlosen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben haben könne, um das Gleichgewicht herzustellen; nichtsdestoweniger aber finden sich, wie Löwe nachgewiesen[2]), in jener Erstlingsarbeit Gedanken, welche Fichte fortan nicht mehr aufgegeben hat, ja die sogar nachmals in seiner Rechts- und Staatstheorie immer mehr die Oberhand gewannen, sodaß sich insbesondere daraus erkennen lasse, wie frühzeitig gewisse Anschauungen, welche ihn in eine den Socialisten verwandte Richtung trieben, sich bei ihm festgesetzt haben mußten.

Doch wir müssen zum Berichte von Fichte's äußern

[1]) Tages- und Jahreshefte (Sämmtl. Werke, XXXI, 35).
[2]) Löwe, Die Philosophie Fichte's (Stuttgart 1852), S. 172.

Schickſale zurückkehren. Die Verhältniſſe der Rahn'ſchen Familie hatten ſich wieder günſtiger geſtaltet; es war gelungen, einen beträchtlichen Theil des bedrohten Vermögens zu retten, und der alte Plan, daß Fichte mit ſeiner Verlobten vereint in Zürich ganz ſich ſelbſt leben ſollte, wurde, und zwar diesmal auf den Wunſch Fichte's, wieder aufgenommen. Im Frühling 1793, gerade drei Jahre nachdem er von Zürich ausgezogen war, verließ er das ihm werth gewordene Haus des Grafen von Krockow, um ſeine Reiſe nach Zürich über Berlin anzutreten.

Was er hatte erringen wollen, war glänzender, als er es zu hoffen gewagt, erreicht; ein geachteter Mann in der Wiſſenſchaft, lehnte er jetzt Amt und Titel nur darum ab, um ganz ſeiner Wiſſenſchaft leben zu können.

Zürich. Fichte-Rahn. Die Wiſſenſchaftslehre.

(Juni 1793 bis Mai 1794.)

Am 19. Juni langte Fichte endlich in Zürich wieder an; aber ſeiner Verbindung ſtellten ſich noch von ſeiner Verlobten vorausgeſehene Schwierigkeiten in den Weg, welche die züricher Geſetze einem Ausländer damals noch auferlegten, der ſich dort verheirathen oder niederlaſſen wollte, und die am Ziele eines faſt vierjährigen Harrens doppelt läſtig waren. Auch die frühern Freundeskreiſe beſtanden noch, und als Erſatz für den längſt in die Heimat zurückgekehrten Freund Achelis fand er einen theologiſchen Magiſter Stephani aus Franken, der mit zwei Zöglingen, Grafen von Caſtell, im Ott'ſchen Landgute bei Zürich wohnte. Dieſer etwas jüngere, ſpäter durch theologiſche und pädagogiſche Schriften bekannt ge-

wordene Mann ſchloß ſich mit Eifer und Liebe an Fichte an.

Endlich, ſpät im Herbſte, am 22. Oct., ſollte die Hochzeit gefeiert werden, und die ganze Familie, vom Kreiſe der vertrauteſten Freunde begleitet, begab ſich nach Baden bei Zürich, wo die Trauung vollzogen wurde. „Der gute Menſch bringt aus dem guten Schatze ſeines Herzens hervor das Gute", war der Text, den der Prediger Schultheß, ein Jugendfreund der Braut und ihrer Brüder, ſeiner Traurede zu Grunde legte, und Lavater ſandte dem Paare ſeinen Glückwunſch in dem Denkſpruch:

An Fichte-Rahn und an Rahn-Fichte.

Kraft und Demuth vereint wirkt nie vergängliche Freuden!
Lieb' im Bunde mit Licht erzeugt unſterbliche Kinder!
Freue der Wahrheit dich, ſo oft dies Blättchen du anblickſt!

Der ſchönſte Herbſttag ſchmückte das Feſt und begleitete die Neuverbundenen auf ihrer Hochzeitreiſe nach Bern. Dort verlebten ſie die heiterſten Tage, namentlich durch den Umgang mit dem liebenswürdigen Dänen Baggeſen, der in Bern bei ſeinen Schwiegereltern lebte. Der leicht erregbare, hingebende Dichter wurde von dem ernſten geiſtvollen Philoſophen mächtig angezogen. Raſch ſchloſſen beide Männer dauernde Freundſchaft, die auch dann keine Trübung erfuhr, als einige Jahre ſpäter Baggeſen die geſammte Wiſſenſchaftslehre und das Ich von Fichte in ſeinem Gedicht „Die geſammte Trinklehre" launig und harmlos parodirte. Später, als Fichte mit ſeiner Gattin nach Zürich zurückgekehrt war, brachte ihnen Baggeſen den geiſtreichen, philoſophiſch ſtrebenden Künſtler Fernow. Fichte machte beide mit Peſtalozzi bekannt, indem er ſie, als ſie von Zürich Abſchied nahmen, nach Richterswyl, dem Wohnſitz Peſtalozzi's, begleitete. Dort trennten ſich die Freunde, Baggeſen und Fernow, um

eine gemeinſchaftliche Kunſtreiſe nach Wien und Italien anzutreten, während Fichte noch einige Tage bei Peſtalozzi verweilte. Beide wären ſchon früher freundſchaftlich verbunden, und Fichte hatte in dem Manne von äußerlich abſtoßender Form ein tiefliegendes Kleinod entdeckt, das er ans Licht zu fördern und zu allgemeinerer Geltung zu bringen wünſchte.[1]) Jetzt vollendete dieſer Beſuch ihre Freundſchaft, wie ihre gegenſeitige Anerkennung. Peſtalozzi theilte ſeinem Gaſte mit der ihm eigenen begeiſternden Wärme ſeine Plane über Volkserziehung mit, und Fichte, ergriffen von der Wichtigkeit dieſes Gegenſtandes, ſagte ihm auch in ſeiner abweichenden Laufbahn jede Unterſtützung zu, deren er fähig wäre. Daß und wie er ſein Wort gelöſt, und in welch wichtigem Wendepunkte der deutſchen Bildung, davon zeugen ſeine „Reden an die deutſche Nation".

Der Winter war da, die Zeit des innigen Familienlebens, der langen Abende, der Arbeit und Geſelligkeit. Die letztere war freilich für Fichte ſo gut wie nicht vorhanden. Er ſollte ſchon in Zürich die Mislichkeiten des politiſchen Schriftſtellerthums an ſich erfahren; denn er ſah, bei der Aufmerkſamkeit, die ſeine „Beiträge zur Beurtheilung der Franzöſiſchen Revolution" erregt hatten, zwar nicht ſich — dafür lebte er zu eingezogen —, aber doch ſeinen guten Namen in die ihm ſo gleichgültigen Parteikämpfe der „kleinen ſüdlichen Republik" hineingemengt. Sagte man doch öffentlich, daß er mit Stephani auf dem Ott'ſchen Landgute einen Jakobinerclub gehalten hätte u. dgl. Durch ſolchen Misverſtand ſeiner Perſönlichkeit und Richtung tief verſtimmt, zog er ſich zurück, um volle Befriedigung in dem trauten Familienleben und in der Philoſophie zu finden, der er ſich jetzt wieder ganz

[1]) Vgl. Brief von Peſtalozzi an Johanna Fichte. Leben, II, 566.

ergab, nachdem er vor der Verheirathung das zweite Heft seiner „Beiträge zur Beurtheilung der Französischen Revolution“ vollendet hatte. Zunächst waren es kritische Bearbeitungen neuer Erscheinungen auf dem Gebiete der philosophischen Literatur, die ihn beschäftigten (s. unser „Chronologisch geordnetes Verzeichniß“ seiner Schriften); aber an den namentlich durch den Aenesidemus gewordenen Anregungen gelangte er zur Gründung seines eigenen, von Kant abweichenden Systems der „Wissenschaftslehre“. Und hier sei beiläufig einer Mittheilung erwähnt, welche er später in Freundeskreisen machte, daß er damals, über das höchste Princip der Philosophie lange und anhaltend meditirend, wie mit einer plötzlich ihn ergreifenden Evidenz, während er am warmen Winterofen stand, von dem Gedanken ergriffen worden sei, nur das Ich, der Begriff der reinen Subject-Objectivität, könne das höchste Princip sein. Daher erklärte er auch wiederholt in seinen Briefen, z. B. an Reinhold, daß nur wie durch einen glücklichen Zufall er Erfinder der Wissenschaftslehre geworden sei.[1])

Schon früher hatte Fichte in einem Briefe an Kant (Zürich, den 20. Sept. 1793[2]) bedauernd geäußert, daß er seinen ursprünglichen Plan, sich in Zürich in unabhängiger Muße den Studien zu widmen, bereue, da der an sich herzensgute Charakter der Züricher nicht zu seinem individuellen Charakter passe. Zwar lehnte er eine ihm angetragene Erzieherstelle bei einem Prinzen von Mecklenburg-Strelitz ab; als aber nun, bald nach

---

[1]) Näheres über den Grundgedanken der Wissenschaftslehre vgl. Leben, I, 230, wo übrigens Zeile 3 v. u. ein sinnstörender Druckfehler zu berichtigen bleibt. Es muß heißen: „durch einen Act“, nicht „durch eine Art“ productiver Einbildungskraft“ u. s. w.

[2]) Leben, II, 154.

Neujahr 1794, ihm der Antrag gemacht wurde, an die Stelle des nach Kiel berufenen Philosophen Reinhold in Jena zu treten, so nahm er dies trotz des geringen Gehalts dieser Stelle von nur 200 Thalern nach einigen Zögern an. Das Verdienst der politisch-liberalen Denkart, ihn trotz seines Rufes als Demokraten auf jene Stelle zu berufen, die durch den großen Einfluß, den Reinhold auf die Studenten ausgeübt hatte, von großer Wichtigkeit war, gebührt nächst den maßgebenden Personen Weimars, dem Herzog Karl August und Goethe, besonders dem Professor der Jurisprudenz, Hufeland.

Schon zu Ostern 1794 sollte er seine Vorlesungen in Jena beginnen, er war daher in den ersten Monaten dieses Jahres mit den Vorbereitungen hierzu aufs angestrengteste beschäftigt. Um diese Zeit bot sich ihm in Zürich selbst eine erwünschte Gelegenheit, in dem nahe bevorstehenden Wirken als akademischer Lehrer sich zu erproben. Die kritische Philosophie hatte bis dahin die dortigen Gelehrten kaum berührt; sie war sogar als brotlose Kunst ein wenig über die Achseln angesehen worden. Als nämlich Fichte, allerdings als hülfs- und aussichtsloser Candidat im Winter 1791, von Leipzig aus, seiner Braut mit Begeisterung den Segen geschildert hatte, der mit der Hingabe an die Kant'sche Philosophie über sein ganzes Innere gekommen war, da wurde ihm durch seine Braut, ohne Zweifel von competenter Seite, warnend zugerufen: „Die Beschäftigung mit Kant'scher Philosophie ist eine undankbare Arbeit." Nun, als dies Axiom sich an Fichte, der Ehre und Amt lediglich dieser Philosophie zu danken hatte, so offenbar widerlegte, begann man sich dafür zu interessiren, und eine Anzahl älterer Freunde, Lavater an der Spitze, drang in ihn, vor seinem Abgange nach Jena ihnen in einer Reihe von Vorlesungen die kritische Philosophie

mitzutheilen. Fichte ſelbſt, gerade mit den erſten Ausführungen ſeines Syſtems beſchäftigt, war es ſehr erwünſcht, durch mündlichen Vortrag alles ſich ſelbſt zur lebendigen Klarheit zu bringen, und ſo iſt die Wiſſenſchaftslehre zum erſten mal vor Lavater und mehreren der erſten Männer Zürichs [1]) vorgetragen worden.

Sehen wir auf die letzte Periode ſeines Lebens zurück, ſo hatte der züricher Aufenthalt (1793 bis Oſtern 1794) ſtatt der erwarteten ruhigen Entfaltung ihm unausgeſetzte angeſtrengte Thätigkeit gebracht. Fichte war im Drange der Entwickelung, und dieſe ſchritt zugleich durch die äußere Veranlaſſung ſeiner Berufung nach Jena, wo er fertig auftreten mußte, im Sturme voran. Charakteriſtiſch iſt dabei, wie er, ſobald der Entſchluß zum akademiſchen Berufe feſtſteht, dem er, wie wir wiſſen, eine Predigerſtelle vorgezogen hätte, dann auch zugleich alle Kräfte in Bewegung ſetzt, um nicht erſt allmählich in ſeinen neuen Beruf hineinzuwachſen, ſondern denſelben gleich von Anfang ganz zu erfüllen.

---

[1]) Leben, II, 197.

Zweites Kapitel.

Nur Geist ist wahres Leben, wahres Sein!
Wie ihn umspielen mag Entsteh'n, Vergehen,
Er ist, ist Blick und Bild, ist Licht und Sehen,
Die Welt ist seines Auges Wiederschein.
Doch Licht und Leben könnt ihr nicht gewinnen,
Wenn ihr es draußen sucht und finden wollt,
Weil ihr's erfassen in euch selbst tiefsinnen,
Weil ihr die Wahrheit sein und leben sollt!

Carriere.

Der Professor in Jena. Der Atheismusstreit.

(Mai 1794 bis Frühling 1799.)

Die fünf Jahre der Professur in Jena waren wol, trotz der Fehden, die er dort zu bestehen hatte, die schönsten in Fichte's Leben. Von glücklichen Verhältnissen unterstützt, errang er im ersten Anlauf einen Einfluß auf die Jugend, wie ihn wol vor und nach ihm kein akademischer Lehrer mehr ausgeübt hat, und die Berühmtheit seiner thatensäenden, herrscherlichen Persönlichkeit, die später durch die „Reden an die deutsche Nation" ihren Höhepunkt erreichte, wurde wesentlich in Jena begründet.

Jena, „das liebe närrische Nest", in dem Goethe so gern verweilte, war das Urbild einer deutschen Universitätsstadt, dieser „Mischung von Barbarei und Cultur,

von Thorheit und Weisheit“[1]), wo Professoren und Studenten für sich ihr Wesen treiben und die Bürgerschaft nur existirt, insofern sie jenen zu dem nöthigen Lebensunterhalte verhilft; aber Jena konnte damals wol die erste deutsche Hochschule genannt werden. Vorzügliche und berühmte Lehrer in allen Fächern und der Ruf eines ungebundenen Burschenlebens sicherten ihm den Zustrom der Jugend aus aller Herren Ländern und selbst aus dem republikanischen Frankreich. Unter den Universitäten, an welchen die damals tonangebende kritische Philosophie bereits Wurzel gefaßt hatte, wie Halle, Göttingen u. s. w., war Jena wol die erste; alle bedeutenden Lehrer waren Kantianer, und die speciellen Vertreter des philosophischen Fachs, Schmid als Ordinarius und Reinhold als Professor Supernumerarius waren, namentlich der letztere, als tüchtige Fortbildner der Philosophie berühmt. Schmid, den Fichte somit als ältern Fachgenossen in Jena vorfand, war zugleich der einzige seiner künftigen Collegen, mit dem er schon frühere, aber leider unangenehme Berührung gehabt hatte. Gelehrte Differenzen waren von Schmid in persönlicher Weise aufgefaßt worden. Gleichwol schien sich das collegialische Verhältniß in Jena anfangs freundlich gestalten zu wollen; als aber dann Fichte wiederholte Herausforderungen und Reizungen von Schmid zu erfahren hatte, da that er, was jeder ehrliche Feind lange herausgezogenen Haderns in seiner Lage thun würde: er erklärte, daß Schmid als Philosoph fürder für ihn nicht vorhanden sei. Man hat ihn darob hart angeklagt, eine „schauderhafte moralische (!) Vernichtung des Gegners“ in dieser allerdings unsanften Art, sich Ruhe zu verschaffen, sehen wollen; allein Fichte selbst, der

[1]) Leben, II, 274.

wol ruhig und objectiv, auch über ſich ſelbſt, zu urtheilen vermochte, erklärte in einem Briefe an Reinhold [1]), daß er nur nothgedrungen und nachdem auch Engelsgeduld hätte erſchöpft ſein müſſen, zu dieſem Verfahren gegriffen habe. Und ſolcher Waffen bedurfte es auch ſonſt wol, denn Fichte trat ja nicht als Kant's gläubiger Nachbeter oder geiſtreicher Ausleger, er trat mit einem neuen Syſtem in Jena auf und hatte ſeinerſeits ſich wahrlich keiner Schonung eben von ſeiten der Kantianer zu rühmen.

Hatte ſchon Reinhold ein den ältern Schmid in den Hintergrund drängendes Anſehen bei den Studirenden, ſo erwartete man von Fichte noch Größeres; von ihm hoffte man die Vollendung der von Kant und Reinhold in der Philoſophie begonnenen Revolution, und letzterer hatte ſogar beim Schluſſe ſeiner Vorleſung Schüler und Freunde beſonders auf Fichte verwieſen. Die Studenten aber hatten ihre Erwartungen auf das höchſte geſpannt; ſie ſahen in ihm zugleich den muthigſten Vertheidiger der Menſchenrechte, und Fichte fand in Jena viele, nicht blos Studenten, die große Luſt hatten, ſich hinter ihn zu ſtecken, um unter ſeinem Schutze politiſche Wühlerei zu treiben.

Dies war der Schauplatz, den Fichte am 18. Mai 1794, dem Vorabend ſeines zweiunddreißigſten Geburtstags, und zwar vorläufig allein betrat. Gattin und Schwiegervater folgten erſt im Spätſommer nach; letzterer hatte ſich nämlich entſchloſſen, noch einmal im hohen Alter ſein Vaterland zu verlaſſen und mit ſeinen Kindern ein neues Leben anzufangen. Nur noch ein Jahr lang war ihnen der Umgang des ehrwürdigen Vaters vergönnt. Er ſtarb, 76 Jahr alt, am 29. Sept. 1795.

Fichte's Auftreten in Jena geſtaltete ſich aufs glück-

[1]) Leben, II, 236.

lichſte. Nicht nur daß ſeine Collegen ſämmtlich ihn mit Auszeichnung und Wärme aufnahmen, wichtiger für ihn war der Enthuſiasmus, mit dem ihn die Jugend empfing. Am 23. Mai begann er ſeine Lehrthätigkeit mit ſeiner öffentlichen Vorleſung über die Beſtimmung des Gelehrten; der größte Hörſaal war nicht im Stande, die Zuhörermenge zu faſſen, unter der ſich viele junge Gelehrte und ſelbſt Profeſſoren befanden; und dies glänzende Auditorium blieb ihm unvermindert bis zum Schluſſe. Auch ſeine Privatvorleſung, die Wiſſenſchaftslehre, fand einen großen Zuhörerkreis.

Zugleich erfuhr Fichte damals noch von ſeiten des Herzogs von Weimar perſönliche Auszeichnung und die Verſicherungen des vollen Zutrauens auch in ſeine politiſche Rechtſchaffenheit und Klugheit.

Die neue Laufbahn war aufs beſte eröffnet. Eine freudig gehobene Stimmung, ſprudelndes Kraftgefühl, ein heiterer Humor ſpricht ſich in den Briefen aus, die er in jenen Monaten an die Gattin ſandte.

Es iſt intereſſant, den Eindruck, den Fichte hervorbrachte, aus dem Munde eines Augenzeugen zu hören. Forberg, Adjunct bei der philoſophiſchen Facultät, ein geiſtreicher und ſcharfſichtiger Beobachter, ſchreibt in ſein Tagebuch: „Der Grundzug von Fichte's Charakter iſt die höchſte Ehrlichkeit. Ein ſolcher Charakter weiß gewöhnlich wenig von Delicateſſe und Feinheit. In ſeinen Schriften kommen auch wenige eigentlich ſchöne Stellen vor: ſein Trefflichſtes hat immer den Charakter der Größe und Stärke. Seine Grundſätze ſind ſtreng und wenig durch Humanität gemildert; gleichwol verträgt er Widerſpruch und verſteht Scherz. . . . Sein Geiſt iſt ein unruhiger Geiſt; er dürſtet nach Gelegenheit, viel in der Welt zu handeln. . . . Fichte's öffentlicher Vortrag rauſcht daher wie ein Gewitter, das ſich ſeines

Feuers in einzelnen Schlägen entladet. Er rührt nicht, aber er erhebt die Seele. Reinhold (sein Vorgänger) wollte gute Menschen machen; dieser will große Menschen machen, Sein Auge ist strafend und sein Gang ist trotzig. Durch seine Philosophie will er den Geist des Zeitalters leiten: er kennt dessen schwache Seite, darum faßt er ihn von seiten der Politik. . . . Er dringt in die innersten Tiefen seines Gegenstandes ein und schaltet im Reiche der Begriffe mit einer Unbefangenheit umher, welche verräth, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht nur wohnt, sondern herrscht." Andere Zeugnisse über den großen Eindruck, den er als Lehrer machte, von Solger, Steffens, Hölderlin, sind anderwärts mitgetheilt; uns sei es erlaubt, noch aus einem ganz neuerdings zur Oeffentlichkeit gelangten Berichte über seinen Einfluß auf die Studirenden und die ganze Universität einige Stellen mitzutheilen. Savigny, der später so berühmte Rechtslehrer, besuchte im Jahre 1799, kurz nach Fichte's Entfernung von Jena, diese Universität. Er schreibt: „Ich bin vier Tage in Jena gewesen und habe weder auf Straßen noch in Collegien das geringste Zeichen von Rohigkeit und Ungebildetheit bemerkt. So soll es erst seit ein bis zwei Jahren geworden sein, und zwar durch häufige Relegationen (infolge der Ordensauflösung). . . . Man findet im ganzen viel Interesse an geistiger Bildung um ihrer selbst willen. . . . Bei diesem Publikum mußte ein Mann von Fichte's glänzendem Talent Wunder thun, und er that sie, denn sein Wink regierte die Studenten, brachte und nahm einem andern Docenten Zuhörer, da man Fichte über jede Wissenschaft und jeden Docenten fragte, und die Folge davon war, daß die meisten sich wenigstens im Aeußern an Fichte anschlossen und die Fichtianer spielten; selbst Hufeland (der Naturrechtslehrer)

soll nicht ganz frei davon gewesen sein. Das alles zeigt freilich das Los der Docenten auf einer großen Universität nicht sehr beneidenswerth und dem des Demagogen ähnlich, der von der Gunst eines halbgebildeten Volks abhängt. Dennoch glaube ich, daß Fichte mehr Nutzen durch seine Vorlesungen gestiftet hat, als man sich denkt; er hat bei vielen höhere Forderungen erregt oder gestärkt; aber er hätte seine Demagogenrolle nicht spielen, er hätte ihr sogar entgegenarbeiten sollen. Kaum war er weg, als die Urtheile schon kälter und parteiloser ausfielen und als schon viele die Möglichkeit dachten, daß Fichte Fehler haben könne. Auch für die übrigen Docenten hat sein Abschied bedeutende Folgen gehabt." [1])

Kaum bedarf es nach solchen Anführungen noch der ausdrücklichen Erwähnung, wie rückhaltslos und aus allen Kräften Fichte sich dem akademischen Berufe hingab. Daß er das Muster eines akademischen Lehrers gewesen sei, ist ihm von seinen Zeitgenossen, Collegen wie Schülern, zugestanden worden. Charakteristisch aber für ihn und folgenreich auch für sein äußeres Schicksal war die Art, wie er seinen Lehrberuf erfüllte. Seine stets auf das sorgfältigste ausgearbeiteten Vorträge (fast allen seinen Schriften liegen Collegienhefte zu Grunde) erlitten vor jeder Wiederholung der Vorlesung eine neue Bearbeitung, die Wissenschaftslehre z. B. von 1794 bis 1813 sechs- bis siebenmal. Und hierbei ist noch besonders zu beachten, daß diese verschiedenen Bearbeitungen nicht etwa in dem jedem Leser geläufigen Sinne der „vermehrten und verbesserten Auflagen" anzusehen sind, sondern jede derselben war für sich entworfen und ausgeführt. Jede ist als ein erneuter Versuch des Ver-

[1]) Preußische Jahrbücher, herausgegeben von Haym, 1862, S. 478.

ſaſſers zu betrachten, ſich, die Feder in der Hand, bis zur vollendeten Klarheit hindurchzudenken, dem Leſer gegenüber als ein mit wieder friſchen Beziehungen und Anknüpfungen gemachter neuer Verſuch, denſelben „zum Verſtehen zu zwingen“. So vermied Fichte die abgeſchloſſene Terminologie in Schrift und Vortrag, und zwar ausdrücklich, um ſich zu bewahren vor dem Haufen „ſklaviſcher Nachbeter“, wie ſie Kant gefunden. Jede neue Bearbeitung ſeiner Lehre iſt eine Umſchaffung, die er dem Leſer darbietet, unbekümmert um ſeine frühern Darſtellungen, es denjenigen Leſern überlaſſend, die es etwa intereſſirt, zu erforſchen, wo und inwiefern er von ſeinem frühern Gedankengange abgewichen oder da und dort zu andern Ergebniſſen gelangt ſein mochte. Solche allerdings zur Kenntniß der Individualität des Schriftſtellers und ſeiner geiſtigen Entwickelung wichtige Fragen waren für Fichte ganz und gar gleichgültig; die Individualität des Schriftſtellers war ihm nichts; man ſehe darüber ſeine Ausſprüche bei „Philoſophie als Wiſſenſchaft“ in den „Lichtſtrahlen“. Ganz dieſem Weſen entſprechend iſt eine andere, bisher noch nicht mitgetheilte Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes und ſeiner Studien: in ſeiner Wiſſenſchaft war er durchaus unabhängig von allen Büchern, fremden und eigenen. Wie er im Fache der Philoſophie nur den Kant'ſchen Werken noch Werth zugeſtand, ſo konnte er z. B. es wagen, 1805 ſeine neue Stelle als Profeſſor in Erlangen anzutreten, ohne dorthin irgendein Buch aus ſeiner Bibliothek mitzunehmen. Auch war ſeine an philoſophiſchen Werken reiche Bücherſammlung weder geordnet, noch wurde ſie von ihm benutzt. Dieſer Zug iſt um ſo bezeichnender für ihn, als er eben aus ſeinem unauslöſchlichen Drange hervorging, aus dem eigenen Innern ſchöpfend ſich klar zu werden.

Die andere Eigenthümlichkeit seines Lehrens, welcher dieselbe besonders ihre unmittelbar tiefe Wirkung verdankte, war, daß er seine Schüler nicht nur zum freien schöpferischen Denken zu erziehen suchte, sondern daß er darauf drang, daß ihr Denken sich sofort in Gesinnung umsetzen müsse. Fichte, Reformator, Bekehrter, predigte Philosophie, wie Kuno Fischer treffend sagt; und Fichte selbst wandte diesen Ausdruck auf seine Philosophie an.[1]) Denken „um des Kaisers Bart" war nicht seine Sache. „Handeln, Handeln, das ist's, wozu wir da sind!", in diesen entflammenden Zuruf drängte sich der Schluß einer seiner moralischen Vorlesungen zusammen.[2]) War er einst durch Kant's Lehre bis ins Innerste erschüttert und ein anderer geworden, so sollte die wissenschaftliche Erkenntniß auch bei seinen Schülern sich bewähren als eine thatbegründende, Ueberzeugung erweckende. Die Anforderung, die Lehren seiner Philosophie in sich und in andern zu realisiren, war ihm nicht sowol und nicht allein Anforderung der Intelligenz, sondern „der höhern Moralität".[3]) Darum gehörte Muth, der Muth der Selbstentäußerung dazu, seine Lehre an sich zu nehmen, wie Fichte 1804 an Jacobi schrieb.

Dies führt uns auf seinen Kampf gegen die geheimen „Orden" (Corps); denn diese Studentenverbindungen waren durch den Terrorismus, mit dem sie ihren sittenlosen „Comment" und ihre rohen Einfälle für jeden „honorigen Burschen" zum Gesetze machten, das wesentlichste Hinderniß der freien Entfaltung einer echt jugendlichen, höhern Auffassung des akademischen Lebens unter der Studentenschaft. Doch fand Fichte in

[1]) Sämmtl. Werke, VII, 309.
[2]) Sämmtl. Werke, VI, 335.
[3]) Sämmtl. Werke, V, 472.

Jena auch eine Verbindung vor, welche, aus reifern Jünglingen bestehend, das wüste Treiben jener tonangebenden Landsmannschaften mied und in einer „literarischen Gesellschaft freier Männer" (frei, weil zu keinem Orden schwörend) ein auf gegenseitige Geistesbildung gerichtetes Streben verfolgte. Männer, wie Herbart, Berger, Krause, Gries, Steffens und Arndt (der im Herbst 1794 Jena verließ), gingen aus dieser Gesellschaft hervor, die von dem schwäbischen Dichter Hölderlin, Hauslehrer bei Frau von Kalb, und auch von den Professoren Fichte und Paulus öfters besucht wurde. Ein Kern edlerer geselliger Bestrebungen war also unter den Studenten schon vorhanden; Fichte's Forderungen konnten nicht für unerhört erklärt werden.

Denn er war fest entschlossen, dem geisttödtenden und philisterhaften Burschenthum der „Orden" ein Ende zu machen. Dies war in der That ein kühnes Unternehmen für einen angehenden Professor, aber gerade deshalb ein Beweis seiner ohne Umsehen aufs Ziel dringenden Energie. Uebrigens zeigte der Erfolg, daß er die Macht, welche seine Beredsamkeit auf die Jugend ausübte — denn dies war das einzige Mittel, das ihm zu Gebote stand —, nicht überschätzt, sondern daß er nur über die eingehende Mitwirkung des Senats und der Regierung sich getäuscht hatte. Er für seine Person errang einen vollständigen Sieg; dann aber, als er die schon eingeleitete Bewegung aus seinen Händen geben mußte, kam sie ins Stocken und erlahmte später gänzlich.

Ermuthigt nämlich durch den guten Geist, den er von seinen Vorträgen über Bestimmung des Gelehrten im Sommer 1794 sich hatte verbreiten sehen, benutzte er die Fortsetzung seiner öffentlichen Vorlesung im Winter 1794—95 („Moral für Gelehrte"), um den

Kampf gegen die Ordensverbindungen zu wagen. Seine anstürmende Beredsamkeit brachte es dahin, daß sämmtliche Orden, deren damals drei in Jena den Ton angaben, sich bei ihm durch Abgeordnete bereit erklärten, ihre Verbindung freiwillig aufzugeben und dies in einem Entsagungseide zu bekräftigen. Daß Fichte diesen Eid in seine Hände nicht annehmen konnte, das gab der Sache eine andere Wendung. Denn der Senat und die Regierung, statt den ersten glücklichen Impuls zu benutzen und die Sache vom väterlichen Standpunkte kurz zu erledigen, behandelten sie officiell und schwerfällig. Kein Wunder, daß die jungen Leute, die fortan mit bureaukratisch schaltenden Behörden zu thun bekamen, mistrauisch wurden. Während mit zwei Orden, die dennoch ihrem Worte treu blieben, der Act der Auflösung von der Regierung geschäftsmäßig abgewickelt wurde, war der dritte Orden ganz zurückgetreten und sah in Fichte nur noch einen Feind, an dem er nun mit den gröbsten Excessen sich zu rächen suchte. So warf man ihm nachts unter gewaltigem Geschimpfe sämmtliche Fenster ein, worauf Fichte in seiner Weise replicirte. Als er nämlich bald darauf in seinen Vorlesungen die Beweisarten abzuhandeln hatte, begann er, nachdem dem philosophischen Thema Genüge gethan war, von einer neuen Beweisart zu sprechen, die er hier von den Studenten kennen gelernt habe, „vom Beweise durch Steine", und nun wurde jener feige nächtliche Angriff von ihm auf eine Weise gebrandmarkt, daß sein Auditorium in vollem Enthusiasmus ihn im feierlichen Cortége nach Hause geleitete. So erzählte ein Augenzeuge, der spätere bremer Bürgermeister Smidt. Als jedoch ähnliche Insulte sich wiederholten und ihm von seiten der Behörden ein wirksamer Schutz in keiner Weise zu Theil wurde, da zog sich Fichte, erzürnt über die Roheit der Studenten, aber

ebenſo ſehr über die Indolenz des ohnehin auf ſeine Macht eiferſüchtigen Senats, zurück und verbrachte den Sommer 1795, aufs fleißigſte ſchriftſtellernd, auf einem reizenden Landſitze im Dorf Osmannſtädt bei Weimar, wo auch Wieland auf ſeiner ſchmucken Villa den Sommer zuzubringen pflegte. In Jena wurde mittlerweile durch Militärgewalt dem immer ſtärkern Toben der empörten Jugend ein Ende gemacht. — Eine Schrift, in der Fichte ſeine Entfernung von Jena vor der Oeffentlichkeit rechtfertigen wollte, ließ er, ſein Intereſſe den Wünſchen des weimarer Hofs unterordnend, ungedruckt. Sie erſchien erſt, faſt funfzig Jahre ſpäter, als Anhang zu ſeiner Biographie und verdiente zur Charakteriſtik Fichte's und Beitrag als zur Sittengeſchichte der Hochſchulen aus Licht gezogen zu werden.[1])

Eine andere Begebenheit aus dem Winter 1794—95 darf nicht übergangen werden; ſie zeigt, wie ſchon damals das Wirken Fichte's von ſeiten der Geiſtlichkeit mit miſstrauiſchen Augen betrachtet wurde, und liefert ein kleines Vorſpiel zur Anklage des Atheismus, die fünf Jahre ſpäter über ihn hereinbrach. Für ſeine öffentliche Vorleſung „Moral für Gelehrte" fand ſich, um ſie allen zugänglich zu machen und „weil man ihm die Stunden in den Wochentagen verkümmerte", wie Goethe ſagte, keine andere Stunde als des Sonntags, und Fichte wählte, nachdem er mit großer Vorſicht ſich überzeugt hatte, daß ein gegründeter Anſtoß daran nicht genommen werden könne, die Stunde von 10—11; der ſtädtiſche Gottesdienſt fand von 9—10, der akademiſche von 11—12 ſtatt. Trotzdem nun, daß Sonntagsvorleſungen in Jena keineswegs unerhört waren, wurde Fichte von dem Conſiſtorium in Jena eines Angriffs auf die gottesdienſt-

[1]) Leben, II, 43.

liche Verfaſſung beſchuldigt und noch außerdem in einem Schmuzblatte öffentlich denuncirt, den chriſtlichen Gottesdienſt durch einen „Vernunftgötzendienſt“ verdrängen zu wollen. So wurden ſeine moraliſchen Vorleſungen von der Geiſtlichkeit beurtheilt. Die Regierung ließ ſich einſchüchtern, und obgleich ſie Fichte, der ſich in einer ausführlichen Rechenſchaft vertheidigte[1]), von jenen Anſchuldigungen vollkommen frei ſprach, ſo wünſchte ſie doch, daß die Sonntagsvorleſungen als etwas „Ungewöhnliches“ unterbleiben möchten.

Zu Michaelis 1795 kehrte Fichte, durch eine dringende Bitte der Studirenden veranlaßt, von Osmannſtädt nach Jena zu ſeinem Beruf und zu ſeiner Gattin zurück; denn letztere hatte ſich, um ihren kränkelnden und dann ſterbenden Vater zu pflegen, ſchon weit früher wieder in die Stadt begeben.

Unterdeß gewann Fichte's Lehre trotz der Angriffe, die ſie zuerſt erfuhr, ja gerade mittels derſelben, die raſcheſte Ausbreitung und den entſchiedenſten Erfolg. Ein bedeutender Hebel hierzu war zugleich, daß er im „Philoſophiſchen Journale“, deſſen Mitherausgeber er wurde, ein beſtimmtes Organ für den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre ſich ſchuf. Von äußern Störungen unbehelligt, war ſein Leben in den folgenden Jahren der ruhigen Entfaltung ſeines wiſſenſchaftlichen Berufs gewidmet, und wir können hinſichtlich ſeiner ſpeciellen Thätigkeit auf das chronologiſche Verzeichniß ſeiner Werke verweiſen.

Im Jahre 1796, am 18. Juli, wurde er durch die Geburt eines Sohnes, der ſein einziges Kind geblieben iſt, erfreut. Er erhielt in der Taufe die Vornamen Immanuel (nach Kant) Hartmann (nach ſeinem Großvater Rahn), welcher letztere Name ſeiner Ungewöhn-

[1]) Leben, II, 20.

lichkeit wegen ſpäter in Hermann umgeändert wurde. Seine Pathen waren Hülſen (ehemals Hegekern), Berger und Smidt aus Bremen; der Pathenbrief an Berger iſt in „Leben", II, 479, abgedruckt; dazu kommt neuerdings auch der an Smidt, der im „Bremer Sonntagsblatt", 1862, Nr. 20, mitgetheilt iſt.

Hiermit ſind wir zu dem Ereigniſſe gelangt, das im Jahre 1799 die Wirkſamkeit Fichte's in Jena unerwartet abbrach und ihn aufs neue zu einer heimatloſen Exiſtenz verurtheilte, dem Atheismusſtreit; einem Ereigniß, das gewaltig erſchütternd in Fichte's Leben hereinbrach, weil es plötzlich die tiefe Kluft offen zeigte, die zwiſchen ſeiner Ueberzeugung als Menſch und Philoſoph (beides konnte er nicht trennen) und den Satzungen der herrſchenden Kirche beſtand; erſchütternd, weil es einen Zwieſpalt riß zwiſchen ihm und ſo manchen von ihm verehrten Männern, dem Herzog, Goethe, Schiller u. a.; erſchütternd endlich auch durch den Verluſt von Amt und Einkommen; denn wenn auch er, jeder Entbehrung gewachſen, dies für ſeine Perſon nicht hoch anſchlagen mochte, ſo hatte er doch jetzt für Frau und Kind zu ſorgen. Man ſage nicht, eine Profeſſur mit 200 Thalern Gehalt preiszugeben, ſei kein großes Opfer. Fichte verdiente an Vorleſungshonorar gegen 3000 Thaler jährlich.

Forberg, ein jüngerer Freund Fichte's, den wir ſchon oben redend eingeführt, ſchrieb, damals Schulrector in Saalfeld, einen Aufſatz für Fichte's Journal, der vom ſkeptiſchen Standpunkt Betrachtungen über die Gottheit anſtellte und dabei allerdings zu dem Schluß gelangte, daß die Vernunft einen Gott nicht anzuerkennen vermöge, daß aber Religion unabhängig vom Glauben an Gott beſtehen könne.

Fichte, mit dieſen Schlüſſen nicht einverſtanden, mocht

gleichwol Forberg's Arbeit nicht zurückweisen, das ging gegen die liberalen Grundsätze, nach denen er als Redacteur auch gegen das von seiner Meinung Abweichende, wenn es nur tüchtig war, verfuhr. „Als Herausgeber und insofern Censor die Aufnahme von Forberg's Arbeit pro auctoritate zu verweigern, war gegen meine Grundsätze, die so fest sind, daß unerachtet des Ausgangs der Sache ich doch ähnlichen Aufsätzen die Aufnahme nie verweigern würde", sagte Fichte selbst darüber.[1]) Sachgemäß entschloß er sich, denselben zu drucken, aber in Begleitung eines andern, in dem er selbst seinen Gottbegriff darlegt, indem er die Unbegreiflichkeit Gottes anerkennt, dabei aber Gott (begrifflich) als die „moralische Weltordnung" definirt; ein Glaubensbekenntniß, das er schließlich, und dies ist der Personalien wegen nicht uninteressant, in die Goethe-Faust'schen Worte zusammenfaßt:

... wer darf sagen,
Ich glaub' an Gott?
Wer darf ihn nennen?
Wer bekennen,
Ich glaub' ihn?
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist Alles.
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Also Fichte bekämpfte den skeptischen Atheismus, der sich in Forberg's Abhandlung aussprach; aber er bekämpfte ihn als Philosoph, innerhalb der Grenzen der Vernunfterkenntniß und in seiner philosophischen Sprache, nicht mit den Formeln des kirchlichen Dogmas. Das war es, was einer Partei, die ihn seit lange mit Arg-

[1]) Leben, II, 250.

wohn und Erbitterung überwachte, den Stoff zur Anklage lieferte. Was andere Gelehrte längst ungestraft gesagt hatten, daraus wurde ihm ein Verbrechen gemacht, eben weil er kein bloßer Stubengelehrter war, sondern weil seine ganze Persönlichkeit, seine frische begeisternde Beredsamkeit, sein Handeln auf Schritt und Tritt Selbständigkeit des Denkens predigte und unter seinen Jüngern verbreitete. Es war überhaupt nicht sowol der unchristlich oder unkirchlich denkende Philosoph, den man niederschlagen wollte, als der durch seine politischen Schriften Misliebige, der Demokrat.

Auch diesmal, wie bei der Anklage wegen der Sonntagsvorlesung, ging die anonyme Denunciation beim Publikum Hand in Hand mit der officiellen Anklage bei der Behörde. Eine Warnung „eines Vaters an seinen studirenden Sohn über den Fichte'schen und Forberg'schen Atheismus", deren Verfasser immer unbekannt geblieben ist, eröffnete gegen Ende 1798, fast ein Jahr nach dem Erscheinen jener Aufsätze, den Angriff; dann folgte, zugleich mit dem Verbote des „Philosophischen Journals", eine förmliche Beschwerdeschrift der kursächsischen Regierung an den weimarer Hof und die andern Erhalter der Universität Jena, worin die Verfasser jener Aufsätze des „gröbsten Atheismus" beschuldigt und auf deren ernstliche Bestrafung gedrungen wurde, widrigenfalls man den kursächsischen Unterthanen den Besuch von Jena verbieten müßte. Zugleich wurden alle Hebel in Bewegung gesetzt, um dem Verbot und der Anklage den möglichsten Nachdruck zu geben. Herrn von Burgsdorf, der schon früher in Fichte's Leben eine Rolle spielt, finden wir unter seinen Anklägern thätig. [1])

Gegen das Verbot seines Journals erhob sich Fichte

[1]) Leben, II, 257, 259.

in seiner „Appellation an das Publikum", gegen die Anklage des Atheismus in seiner „Gerichtlichen Verantwortung". In derselben wird zuerst die Beschuldigung des Atheismus in ihrer ganzen Nichtigkeit dargestellt: in der That, wie konnte man den einen Atheisten nennen, dessen System nur das Göttliche als das einzig Reale, als die Quelle aller andern Realität anerkennt; nicht Atheismus, sondern Negation der Sinnenwelt, „Akosmismus", ist Fichte's Einseitigkeit. Alsdann wird als das eigentliche, versteckte Motiv der Ankläger seine demokratische Gesinnung bezeichnet, wodurch dem Streite eine weiter tragende Bedeutung gegeben wurde, die sich auch in gewaltiger Aufregung der Zeitgenossen für und wider ihn alsbald geltend machte. Fichte wollte in dieser Angelegenheit eine bestimmte Entscheidung. Schon zweimal (bei den oben erzählten frühern Fehden) war er, obschon im Rechte und auch factisch Sieger, an der Halbheit und Lauheit des weimarschen Hofs gescheitert; solcher Anfechtungen müde, wollte er in diesem schwersten Conflicte „sich entweder für sein ganzes übriges Leben Ruhe verschaffen oder muthig zu Grunde gehen". Deshalb bestand er auf Verurtheilung oder völliger Freisprechung von jener Anklage, und wollte sich nicht einmal einen glimpflichen Verweis, den ihm die weimarsche Regierung zugedacht hatte, gefallen lassen. — Ganz anders nämlich als Fichte beabsichtigte der weimarsche Hof die Sache zu behandeln. Der mächtigen kursächsischen Regierung gegenüber wollte man nicht ungefällig erscheinen; Fichte also in Schutz zu nehmen, ihm offen recht zu geben, verboten höhere diplomatische Rücksichten; auf der andern Seite aber war der Hof, der seinen ruhm in der Beschützung menschlich freier Denkart suchte, weit entfernt, Fichte als Ketzer verfolgen zu wollen. Und wie hätte auch Goethe — und er war der intellectuelle

Leiter der Verhandlungen — ihm materiell unrecht geben können, da Fichte Goethe's eigene Worte aus „Faust" zu seinem Bekenntniß erhoben hatte? Die Beschuldigung des Atheismus nahm in Goethe's Augen eine andere Gestalt an: „Fichte hatte sich über Gott und göttliche Dinge, über die man besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet, in einer Weise auszusprechen gewagt, welche den hergebrachten Ausdrücken über solche Geheimnisse zu widersprechen schien." So schrieb Goethe, und hierin liegt schon seine völlige moralische Freisprechung Fichte's, zugleich aber der Vorwurf der Unvorsichtigkeit; diese fand Goethe tadelnswerth, und sie sollte amtlich gerügt werden. Dies war nämlich der diplomatische Ausweg, auf den man verfiel, um die Sache ohne Geräusch beizulegen. Der eigentliche Klagepunkt des Atheismus sollte fallen gelassen, den beiden Autoren aber mit einem durch Vermittelung des Senats ihnen zu ertheilenden Verweise ihrer Unvorsichtigkeit „durchgeholfen" werden, in der Meinung, dieser Ausweg sei wie für die kursächsische Regierung beschwichtigend, so für die Verklagten human und schonend. Dieser „gute Wille gegen ihn" war nun freilich durch Fichte's lautes und entschiedenes Auftreten „gehemmt, ja paralysirt", wie Goethe sagt. Fichte hatte sich höchst unfügsam gezeigt, denn man hatte nicht unterlassen, ihm durch den am nächsten ihm befreundeten Schiller von seinem kategorischen Vorgehen abzurathen.

Man erkennt leicht den völlig verschiedenen Standpunkt der beiden Parteien — denn Fichte war durch die Art seiner Vertheidigung zur Partei, zum Gegenankläger geworden —, und diese Verschiedenheit ist, wenn man die beiden Charaktere, die sich handelnd gegenüberstanden, Goethe und Fichte, vergleicht, wohl begreiflich. Fichte wollte öffentlichen Rechtsspruch: schuldig oder unschuldig; Goethe wollte, um sich und andern, nament-

lich auch Fichte'n, fremdartige Störungen zu erſparen, die Sache leicht nehmen und mit Gewandtheit in der Stille abthun. Fichte's ganzes Weſen war für Goethe, der übrigens ſein vorzügliches Talent, das Tüchtige, Naturwüchſige in ihm vollkommen erkannte, nicht adäquat, unbequem; es war das Schroffe, Raſche, Rückſichtsloſe, das Unkünſtleriſche in Fichte's Natur, das den in olympiſcher Ruhe gemeſſen Handelnden abſtieß. Wie Goethe von Demokraten dachte, weiß ein jeder; das Volk und auch das Völklein in ſeinem „lieben närriſchen Jena" war ihm als Staffage zu ſeinen poetiſchen Bildern eben recht. Nun aber fing es an, ihm läſtig zu werden. Der unverbeſſerliche Ruheſtörer ſeines miniſteriellen Cabinets, deſſen frühere Händel ſchon „nicht ohne Unbequemlichkeit der obern Behörden" abgelaufen waren, dieſer wagte es nun, in dieſem neuen Conflicte die Kunſt des Cabinets im Vertuſchen und Schlichten mit „unverſchämter Präoccupation" zu durchkreuzen. Goethe's Geduld ging zu Ende; er wurde erbittert. Will man noch in die Wagſchale legen, daß Goethe auch durch die Unumwundenheit, mit der Fichte ſeinen demokratiſchen Standpunkt bekannte, und namentlich durch den ſchweren Vorwurf des Obſcurantismus, den er auf ſeine Gegner warf, und damals gehörte Goethe faſt ſchon dazu, perſönlich verletzt geweſen ſein mag, ſo iſt erklärlich: daß er für ſeine Perſon kein Bedauern über Fichte's Entfernung empfand, als Miniſter aber die beruhigenden Worte ſprach: „Ein Stern geht unter, ein anderer geht auf." Schelling, damals ſchon in Jena habilitirt, konnte damit gemeint ſein. Daß er Fichte nicht richtig beurtheilte, geht aus der Prophezeiung hervor, die er im Auguſt 1799 über ihn in einem Briefe an den Syndikus Schloſſer ausſprach. „Was Fichte betrifft, ſo thut mir's immer leid, daß wir ihn verlieren

mußten, und daß seine thörichte Anmaßung ihn aus einer Existenz herauswarf, die er auf dem weiten Erdenrunde, so sonderbar diese Hyperbel klingen mag, nicht wiederfinden wird. Je älter man wird, desto mehr schätzt man Naturgaben, weil sie durch nichts können angeschafft werden. Er ist gewiß einer der vorzüglichsten Köpfe, aber, wie ich fast fürchte, für sich und die Welt verloren." [1])

Wir haben nur noch kurz zu berichten, wie der Conflict tragisch endete. Dem Rathe seines Freundes, des Professor und damaligen Prorector Paulus, folgend, versuchte Fichte einen vermittelnden, „verhütenden" Schritt. Durch einen Brief an den Universitätscurator Voigt, der ihm bisher Vertrauen und Freundschaft gezeigt, ließ er die Regierung wissen, daß er auf nicht amtlichem Wege — sodaß es nicht durch den Kanal des Senats gehe — sich alles wolle sagen lassen, was die Regierung ihm zu sagen für gut fände; daß er aber einem öffentlichen Verweise sich nicht fügen könne, sondern in diesem Fall seine Dimission verlangen würde, wobei andere bedeutende Lehrer sich ihm anschließen und seine fernere Unternehmung mit ihm theilen würden.[2]) „Es ist von einem neuen Institut die Rede; unser Plan ist fertig" u. s. w.

Das Schreiben war freilich nicht in dem Ton abgefaßt, den Behörden von Untergebenen gewöhnt sind, und selbst als Privatschreiben, und als solches wurde es von Paulus persönlich an Voigt überbracht, war es nicht das eines gunstsuchenden Untergebenen. Aber Fichte wollte eben den Curator auf das offenste mit der Sachlage bekannt machen, daher auch die Erwähnung eines

[1]) Gedenkbuch der vierten Jubelfeier der Buchdruckerkunst in Frankfurt a. M. 1840, S. 79.
[2]) Leben, II, 89.

Projects, dessen Plan schon gemacht sei u. s. w. Insofern war sein Schreiben, wohlwollend entgegengenommen und richtig aufgefaßt (und darum von einer vertrauten Mittelsperson übergeben), zweckmäßig. Sobald man aber dieselben privaten Aeußerungen als zu den Acten gegebene und officiell an die Regierung gerichtete auffaßt, so erscheint der Ton des Schreibens stolz und drohend, und keine Behörde kann sich solches gefallen lassen. Hier wollte es das Verhängniß, daß sein Schreiben als officielles aufgenommen wurde; Goethe sagt, daß er gegen seinen eigenen Sohn votiren würde, wenn er sich gegen ein Gouvernement eine solche Sprache erlaubte. Die Folge war, daß man alle Schonung beiseite setzte; Goethe war es, der beim Schwanken der andern Räthe diese Resolution durchsetzte; Fichte erhielt nicht nur einen öffentlichen Verweis, und zwar in härtester Form, sondern zugleich auch, seiner eigenen Entschließung zuvorkommend, seine Dienstentlassung.

So endete man die verworrene Angelegenheit nicht ohne Leidenschaftlichkeit mit einem Formfehler, dem amtlichen Misbrauch eines vertraulichen Privatschreibens.

Die Nachwirkungen waren bedeutend, abgesehen von der Broschürenliteratur, die sich an den Streit anknüpfte. In Jena selbst waren sie in der Frequenz der Universität sehr fühlbar; außerdem aber hatte sich, selbst nach Goethe's Zeugniß, ein heimlicher Unmuth aller Geister so bemächtigt, daß man in der Stille sich nach außen umthat.

An Fichte aber ist die erhabene Ruhe anzuerkennen, mit der er die Misgriffe und Ungerechtigkeiten seiner Gegner vergab und sich durch dieselben nicht in seinem Urtheil über die hohe Genialität der betheiligten Personen irren ließ. Fichte resumirte bald nach seiner Entlassung und Abreise von Jena sein Urtheil dahin: „Mir thut es

weh, daß ich nicht ſagen kann: ich habe ganz recht und jenes Geſchlecht ganz unrecht. Gegen ſie hatte ich freilich volles Recht, aber nicht vor mir ſelbſt. Ich hätte mich mit ihnen nicht auf ihrem Felde einlaſſen ſollen, und darum geſchieht mir ganz recht daran, daß ſie mich überliſtet haben.“ [1])

Der Privatgelehrte. Berlin.

(Juli 1799 bis Frühling 1805.)

Am 29. März 1799 war, auch für Fichte ganz überraſchend, ſeine Dienſtentlaſſung in Weimar ausgeſprochen und, nachdem mehrfache Verſuche, die Regierung umzuſtimmen, geſcheitert waren, vom Senat in Vollzug geſetzt worden. Auch wiederholte Petitionen von ſeiten der Studirenden wurden unmuthig vom Herzog abgeſchlagen. Die kalte Art, wie die Regierung einen vermittelnden Schritt, den Fichte verſuchte, zurückwies, geht aus dem zum erſten mal von Kuno Fiſcher, a. a. O., S. 110, veröffentlichen Protokoll von Voigt hervor.

Eine Laſt von Sorgen fiel auf Fichte. Zunächſt war die Wahl eines Aufenthaltsorts zu treffen. Als Privatmann in Jena zu bleiben, wo er ſich übrigens durch Ankauf eines Hauſes „doppelte Heimat“ gegründet hatte, widerrieth ſchon die Klugheit, denn er mußte den Schein meiden, die Aufregung der Studirenden, die beim Antritt des Sommerſemeſters mit der Nachricht von Fichte's Dimiſſion überraſcht wurden, zu ſchüren oder benutzen zu wollen. Jenes Project, auf das er in ſeinem Schreiben an Voigt ſich berufen hatte, war noch weit davon entfernt, ihm einen nächſten Aus-

---

[1]) Leben, II, 251.

weg darzubieten, und so mußte er nach andern Seiten sich umthun. Wir müssen jedoch über diesen Plan, der übrigens niemals realisirt wurde, nachträglich berichten: es handelte sich um die Reorganisation der 1792 eingegangenen Universität Mainz, an die man dachte, seit mit dem Frieden von Campo-Formio das linke Rheinufer unter französischer Oberhoheit wieder eine Art von Selbständigkeit erlangt hatte. Fichte 1798 um einen Plan für dies neue Institut angegangen, erklärte sich zur Theilnahme daran unter der Bedingung bereit, daß seine eigenthümlichen Grundsätze über Hochschulen dort verwirklicht würden, dieselben Grundsätze, die er 1805 in Erlangen und bei der Errichtung der berliner Hochschule 1807 durchzuführen versuchte (s. die Schriften dieser Jahrgänge). Ja, Fichte gewann sogar die eventuelle Zusage bedeutender Lehrkräfte außer und in Jena für diese Universität, und war also wohlberechtigt, sich darauf gegen Voigt zu berufen. Es war in Fichte's Augen ein preiswürdiger und patriotischer Gedanke, das Frankenvolk, das er als Träger der Völkerfreiheit und Aufklärung hochstellte, durch einen solchen Vorposten der Wissenschaft mit dem deutschen Volke zu verbinden. Wer hierin etwa einen Mangel an Patriotismus sehen oder sich verwundern wollte, daß der Redner „an die deutsche Nation" einen solchen Plan fassen konnte, der vergißt den Umschwung der politischen Verhältnisse von 1799 bis 1807, wo jene „Reden" gehalten wurden, und der vergißt zugleich, daß Fichte in denselben nicht gegen das französische Volk zum Kampfe aufrief, sondern nur gegen den absoluten Widersacher der Freiheit, dem die Franzosen für das Linsengericht des Kriegsruhms ihre Freiheit verkauft hatten.

Fichte pochte in Rudolstadt an — die Vermittlerin dieses Plans war möglicherweise die Kanzlerin von Kop-

penfels —, um „das Winkelchen zu finden, wo er, gedeckt vor den Bannſtrahlen der Prieſter", im ſtrengen Incognito abwarten könne, bis die Gärung im Publikum vorübergegangen wäre. Die weimariſche Regierung intervenirte [1]), und die Sache zerſchlug ſich. In der beängſtigenden Verlegenheit, als ein Plan nach dem andern gefaßt und wieder verworfen wurde, verfällt er, durch einſichtige Freunde geleitet, darauf, in Preußen ein Aſyl zu ſuchen, und zwar in Berlin ſelbſt. Der Schritt mußte mit Vorſicht eingeleitet werden, damit nicht auch dort die Intrigue ihm den Vorrang ablaufe; aber der junge Preußenkönig, Friedrich Wilhelm III., war nicht der Mann, ſolchen Einflüſterungen ein Ohr zu leihen. Denn als Fichte mit Zurücklaſſung ſeiner Familie, wie zu einer Erholungsreiſe, zu Anfang Juli in Berlin eingetroffen war, und die Polizei alsbald den Demokraten und vermeintlichen Franzoſenfreund fleißig ausgeſpäht hatte, da entſchied der König, über ſein ferneres Verweilen in Berlin befragt, mit den Worten: „Iſt Fichte ein ſo ruhiger Bürger, als uns aus allem hervorgeht, und ſo entfernt von gefährlichen Verbindungen, ſo kann ihm der Aufenthalt in meinen Staaten ruhig geſtattet werden. Iſt es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindſeligkeiten begriffen iſt, ſo mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen; mir thut das nichts." [2]) Dieſer hohen, echt ſtaatsmänniſchen Auffaſſung entſpricht auch die Cabinetsordre, welche der König, Berlin, den 25. März 1799, bei Gelegenheit des Antrags der kurſächſiſchen Regierung auf Verbot des Fichte-Niethammer'ſchen Journals erließ und welche Trendelenburg aus den

[1]) Leben, I, 258, 308 fg.
[2]) Leben, I, 324.

Acten des königl. Geh. Staats- und Cabinetsarchivs zu Berlin zum erſten mal veröffentlicht hat.[1])

Das war gewiſſermaßen die Taufe, mit der Fichte ein Preuße wurde und — blieb. Und wie er dieſe hochherzige Gaſtfreundſchaft gelohnt hat, davon zeugen die Blätter der vaterländiſchen Geſchichte.

Ein neuer heilſamer Ruhepunkt ſeines Lebens war eingetreten, ſeit er dem engen und im kleinen aufregenden Leben Jenas entrückt war, eine Pauſe in dem unmittelbaren Wirken, eine Concentration in ſich ſelbſt, in der die eigentliche Vollendung und Reife in Lehre und Lebensanſicht bei ihm anhob. Wir finden ihn, kaum in Berlin angelangt, ſchon in fleißiger Arbeit. Ein neues Werk: „Die Beſtimmung des Menſchen", erfüllte ihn ganz. Dieſe Beſchäftigung mit den höchſten Dingen, dieſe Darſtellung einer alles Selbſtiſche im Menſchen vernichtenden Religioſität, welche ihm als des Menſchen eigentliche Beſtimmung zur Klarheit wird, erhebt auch ihn ſelbſt auf den hohen ſittlichen Standpunkt, von dem er „mit unerſchütterlicher Freudigkeit und Milde auf die Ungerechtigkeit ſeiner Gegner blickt".[2]) So war der innere Bann jenes Conflicts von ihm genommen; zugleich aber fühlt er ſich auch von dem äußern Banne des religiös und politiſch Verfolgten erlöſt; wer in Berlin unter den Augen der Regierung und mit der offenen Billigung des Königs gelebt, den wird man nun allenthalben ruhig exiſtiren laſſen. Uebrigens gedachte er in Berlin ſeinen feſten Wohnſitz aufzuſchlagen, in deutlichem Bewußtſein, daß hier, in der bedeutenden Hauptſtadt des großen Staats, ein ſeiner Kraft angemeſſener Schauplatz

---

[1]) Trendelenburg, Zur Erinnerung an J. G. Fichte (Berlin 1862), S. 37 fg.

[2]) Leben, I, 331.

ſei. Abermals wächſt ihm mit der Größe ſeiner Aufgabe das Gefühl von Kraft und innerer Sicherheit.

Während die ſchwächere Gattin den Druck der Lage und nach Frauenart auch die Sorgen für die Zukunft doppelt empfand „in der trüben gedrückten Luft dieſer jenaiſchen Höhle", zumal auch ſie allein alle die hämiſchen, ſchadenfrohen Klatſchereien anhören mußte, die ſich, wie gewöhnlich, auf den Beſiegten, der nun in allem unrecht hatte, ergoſſen, war Fichte ſelbſt längſt wieder emporgerichtet. Hierzu trug zugleich das anregende Leben in der Hauptſtadt und der Umgang mit geiſtig hochſtehenden Perſonen bei. In der erſten Zeit wohnte Fichte im Silbernen Mond, Unter den Linden, und lebte faſt ausſchließlich mit Friedrich Schlegel und Schleiermacher, damals Prediger an der Charité, die bei der Madame Veit, geſchiedenen Frau des Kaufmanns Veit und ſpäterer Gattin Schlegel's, zuſammentrafen.

Wegen der Aufmerkſamkeit, mit der er ſich von der Polizei überwacht wußte, wählte er ſeinen Umgang mit äußerſter Vorſicht; hierbei kam ihm jedoch zu ſtatten, daß er von früher her einer damals in Preußen wohl gelittenen Verbindung angehörte, die ein raſches Anknüpfen vertrauter Beziehungen erleichtert und eine Art von gegenſeitiger Bürgſchaft ihrer Mitglieder einſchließt, dem Freimaurerbunde. Hierdurch vermittelte ſich ihm unter anderm die ſehr wichtige Verbindung mit dem Miniſter von Schrötter und dem durch den perſönlichen Vortrag beim König einflußreichen Geheimen Cabinetsrath Beyme, die ſeine Beſchützer und Verehrer wurden und blieben.

Im December kehrte er nach Jena zurück, aber nur, um die Seinigen zu ſich nach Berlin abzuholen; Fichte durfte getroſt Berlin als neugewonnene Heimat betrachten, und hoffte, daß dort auch ſeine Gattin ſich raſch über ihre Sorgen um die Zukunft erheben werde.

Allerdings war er lediglich auf den Ertrag ſeiner Schriftſtellerei angewieſen, allein dieſer genügte vorerſt vollkommen zu ihrer Subſiſtenz.

Hier dürfte der ſchickliche Ort ſein, Fichte's Anſichten über Geld und Geldwerth zu berichten. Bei dem bittern Mangel, mit dem ſein ganzes Leben bis zu ſeiner Verheirathung verwebt war, hätte man vielleicht erwarten können, er werde auf ein ſicheres Auskommen und den Erwerb eines Nothpfennigs für Krankheit und Alter ein großes Gewicht legen. Dies war aber durchaus nicht der Fall; vielmehr hat er jene Faulheit der Geſinnung, welche aus dem „Eigenthümer Sein" nur zu leicht hervorgeht, in ſeiner Staatslehre von 1812, beim „Begriff des wahren Kriegers" einſchneidend dargeſtellt. War er nur für die nächſte Folge gedeckt, ſo ſah er getroſt der Zukunft entgegen. Dabei ſetzte er von Jugend auf einen Stolz darein, niemals eine Geldverlegenheit merken zu laſſen und keine Ausgabe zu meiden, die man von ihm erwartete; ſo liebte er es, einen gewiſſen Wohlſtand zu zeigen, ſelbſt wenn ſeine Kaſſe damit in Widerſpruch ſtand. Er ſelbſt bekennt ſich zu dieſer Schwachheit: „Das Geld im ganzen erſcheint mir als ein ſehr geringfügiges Möbel. Ich glaube, daß man mit etwas Kopf immer ſeine Bedürfniſſe findet, und weiter iſt das Geld doch wahrlich zu nichts nütze. Ich habe es immer verachtet; aber leider iſt beſonders hier zu Lande ein Theil der Achtung unſerer Mitmenſchen daran gebunden, und dieſe iſt mir nie gleichgültig geweſen. Vielleicht werde ich auch dieſe Schwachheit nach und nach los; ſie trägt eben nicht zu unſerer Ruhe bei."[1]) Das Geld war ihm ſomit an ſich ein ganz gleichgültiges Ding, deſſen Beſitz ihm werthlos ſchien und deſſen vorübergehender

[1]) Brief von 1789. Leben, I, 49.

Mangel, wenn nicht bis zur eigentlichen Noth gesteigert, ihn wenig beunruhigte. Ihn fochten also „Nahrungssorgen" nicht sehr an; denn diese spielten auch späterhin während seiner Ehe und seines Aufenthalts in Berlin eine große Rolle. Völlig vor ihnen gesichert war er erst in den letzten vier Jahren seines Lebens, wo aber wiederum sein früher Tod und die bedeutenden außerordentlichen Ausgaben, welche der Krieg und die französische Einquartierung über ihn brachten, jedes Ersparniß hinderten. Wie Fichte überhaupt freigebig war, so ließ er es namentlich am rechten Orte nicht fehlen; als z. B. im Jahre 1806 freiwillige Beiträge zur Anschaffung von Mänteln für die Soldaten gesammelt wurden, gab er die für seine Verhältnisse große Summe von 40 Thalern; wie er denn auch sonst immer bereit war, Geld, Credit und persönliches Ansehen rücksichtslos für solche aufzuwenden, die er seiner persönlichen Theilnahme werth hielt.[1]) Er hinterließ die Seinigen vermögenslos. Als der König, der sich damals nach dem ersten Einzug der Verbündeten in Paris befand, über die Pension der Witwe zu entscheiden hatte, wobei der Departementschef des Cultus, Schuckmann, unter ausdrücklichem Widerspruch seiner Räthe Nicolovius, Uhden und Süvern, nur 200 Thaler beantragte, erhöhte der König diese Summe freiwillig auf 300, und zwei königliche Prinzen, der jetzt regierende König von Preußen, Prinz Wilhelm, und der Prinz Friedrich, wurden angeregt, noch je 100 Thaler beizusteuern.

Unter den Männern, mit welchen Fichte in Berlin in nähere oder entferntere Freundschaft trat, sind außer den beiden Schlegel und Schleiermacher, Woltmann und

---

[1]) Vgl. z. B. Hans von Held. Ein preußisches Charakterbild von Varnhagen von Ense (1845), S. 122, 123.

Tieck, ſpäter Chamiſſo und Varnhagen und vorübergehend Jean Paul Friedrich Richter und der däniſche Dichter Oehlenſchläger, ferner der durch ſeine Verbindungen einflußreiche Freimaurer Feßler zu nennen; öfters war er auch Gaſt im Hauſe des reichen Buchhändlers Unger, in welchem er mit ſeiner Gattin in großer, geiſtreich belebter Geſellſchaft den Eintritt des neuen Jahrhunderts feierte. Die höchſte Stelle aber in Fichte's Herzen errangen die Freunde Bernhardi, der geiſtreiche Sprachforſcher, Jeune und der treue Freund und Arzt Hufeland. Mit Bernhardi namentlich verbanden ihn oft nach des Tages angeſtrengter Arbeit noch tiefe und für Fichte anregende Geſpräche über den Urſprung und die hiſtoriſche Ausbildung der Sprachen; die Gedanken, die hier in ihm angeregt wurden, ſind zum Theil in den „Reden an die deutſche Nation" niedergelegt, und Bernhardi's Einfluß auf Fichte iſt in dieſer Hinſicht einigermaßen mit dem Peſtalozzi's zu vergleichen.

Später geſellte ſich zu dem Gefühl ungeſtörter Sicherheit und Behaglichkeit, mit dem Fichte in Berlin leben durfte, die Ausſicht auf eine Anſtellung in Preußen. Freilich hatte Fichte dieſe langſam erkämpfen müſſen. Schon die Kant'ſche Philoſophie war bei den maßgebenden Perſonen nicht beliebt, mehr nur geduldet, und für ſein Syſtem fand ſich noch weniger ein Verſtändniß vor. Für dieſes letztere nun ein Intereſſe zu erwecken, bot ſich ihm bald nach ſeiner Anſiedelung Gelegenheit, indem Fichte zu Privatvorleſungen aufgefordert worden war, die ſich der ſteigenden Aufmerkſamkeit der Gebildeten erfreuten. (Näheres über dieſe Vorträge ſ. bei „Fichte's Wohnungen in Berlin".) Dieſe Art von Thätigkeit gehörte faſt zu den Bedingungen ſeines vollen geiſtigen Wohlſeins. Für ſeine Zuhörer ganz eigentlich zu leben, in kunſtvoll gewähltem Stufengange ihnen immer näher

zu rücken, sie selbst sich immer tiefer anzueignen, war sein liebster Beruf, sein eigenstes geistiges Glück, und nie war er, zum Unterschiede von manchen andern Gelehrten, innig befriedigter und auch für Theilnahme an heiterer Geselligkeit aufgelegter, als am Abend nach solcher gelungener Thätigkeit. So hatte er in Berlin, ohne daß dort eine Universität existirte, einen Kreis von Schülern: Beamte, Künstler und Gelehrte. Er hatte sich durch schwierige Verhältnisse durchgekämpft, und stand nun fest im Ansehen beim Publikum wie bei der Regierung.

Im Jahre 1804 zeigten sich die Früchte, als ihm von zwei auswärtigen Staaten ehrenvolle Anerbietungen gemacht wurden. Rußland wollte ihn für die neu zu organisirende Hochschule Charkow [1]) gewinnen, was Fichte nach reiflicher Ueberlegung ablehnen mußte; der andere Antrag ging von der bairischen Regierung aus, die ihn für Landshut bestimmt hatte. Noch während der schwebenden Unterhandlungen ging aber Fichte's liebste Hoffnung in Erfüllung. Preußen selbst stellte ihn an, und zwar an der Universität Erlangen, mit der ihm besonders angenehmen Bestimmung, nur während des Sommers dort zu verweilen, den Winter aber in Berlin zuzubringen, um daselbst seine philosophischen Vorträge fortzusetzen.

Ein charakteristischer Zug ist aus jener Zeit zu berichten. Fichte für die Akademie der Wissenschaften in Berlin vorgeschlagen, scheiterte infolge des persönlichen Einflusses des ihm verfeindeten Nicolai [2]) an einer Mehrheit von zwei Stimmen gegen ihn. Der Prätext war, daß die Akademie in der Philosophie „neutral" (!) sein müsse, was die witzigen Berliner in das Bonmot kleideten,

---

[1]) Leben, II, 400.
[2]) Leben, II, 401.

die philosophische Klasse der Akademie habe Fichte durchfallen lassen, eben weil er ein Philosoph sei.

Fichte's Aufenthalt und Lehrthätigkeit in Erlangen. [1]

(Sommer 1805.)

Im Laufe des April 1805 erhielt Fichte seine Berufung als Professor der speculativen Philosophie an der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen. In dem Rescript vom 11. April 1805 heißt es, daß für die neuerrichtete Professur der speculativen Philosophie in Erlangen die Regierung keinen geeigneten Mann gefunden habe, und daher Fichte, der in seinem Fache einen ausgezeichneten Ruhm behaupte und selbst von seinen Gegnern als ein tiefer Denker anerkannt werde, veranlaßt habe, nach Erlangen zu gehen, von dessen Anstellung wesentliche Vortheile für den Ruf der Universität zu erwarten seien. Er bekam eine Besoldung von 1200 Gulden, mit fünf Klaftern Holz und 300 Thaler Reisegeld, und wurde ordentlicher Professor mit Sitz und Stimme in der Facultät. [2]

In den letzten Tagen des April trat er mit seiner Familie seine Reise dorthin an. Sie führte ihn zunächst nach Dresden, wo er seinen alten Freund und Studiengenossen aus Schulpforte, Böttiger, wieder begrüßte, der dort als Hofrath und Studiendirector des Pagenhauses angestellt war. Beide Männer, freilich unähnlich an Talent und Geistesrichtung und auch literarisch ent-

---

[1]) Beitrag von J. H. Fichte.

[2]) Dies nach Engelhardt, Die Universität Erlangen von 1743—1843 (Erlangen 1843), S. 83. Weiteres s. Leben, I, 358 fg.

gegengesetzten Parteien angehörend, waren dennoch, alter Jugendneigung eingedenk, stets in gutem Vernehmen geblieben, und wenn auch in spätern Jahren Fichte Dresden besucht, wurde Böttiger's gastfreies Haus niemals übergangen.

Sein nächstes Ziel war Baireuth, der damalige Sitz der preußischen Regierung für die vereinigten Fürstenthümer Ansbach und Baireuth. Hier lernte er Langermann kennen, den mit Recht gerühmten Arzt und psychiatrischen Forscher, welcher auch späterhin, als Obermedicinalrath unter Altenstein's Ministerium nach Berlin berufen, in Umgang und Freundschaft ihm bis an sein Lebensende treu blieb.

Ebenso sah er Jean Paul wieder, der Fichte indeß nicht in größerer Gesellschaft sprechen wollte, sondern nur im kleinsten Kreise. Er lud ihn deshalb mit der Familie zur Morgenchocolade ein und beide Männer durchwanderten, eifrig verhandelnd, die geöffnete Zimmerreihe; denn Jean Paul sprach bekanntlich am liebsten im Gehen. Ob beide Männer sich geeinigt haben, darf bezweifelt werden; doch geistig genähert und wechselseitig orientirt haben sie sich gewiß. Denn noch nach vierzehn Jahren, als Fichte's Sohn, eigener Verehrung voll, im Jahre 1819 zu Löbichau dem Dichter sich vorstellte und, mit fast väterlicher Herzlichkeit von ihm aufgenommen, die wichtigsten und traulichsten Gespräche mit ihm führen durfte, gedachte dieser ausführlich und mit höchstem Interesse jenes Besuchs in Baireuth. Die „Clavis Fichtiana", auf die Jean Paul auch damals noch große Stücke hielt, indem er sie für sein tiefsinnigstes philosophisches Werk erklärte, habe Fichte anfangs vorgegeben, nicht zu kennen; dann aber, im weitern Verlaufe des Gesprächs, habe er ihre Kenntniß unwillkürlich verrathen, sei auf ihre Einwendungen eingegangen,

und zuletzt sei „Waffenstillstand gemacht worden". Die „Reden an die deutsche Nation" rühmte er besonders wegen ihrer „Prachtprosa". Jean Paul's tief eingehende Beurtheilung derselben in den „Heidelberger Jahrbüchern" ist bekannt, sowie auch der warme Nachruf, den er dem ihm unverständlich gebliebenen Denker aufs Grab legte: „Doch du wackerer Vorfechter für deutsche Erlösung, du kräftiger und um dein eigenes halbes Lebensjahrhundert zu früh gestorbener Fichte, dessen Dahingang ich heute unter dem Schließen der Vorrede erfuhr, du hast wenigstens das Morgenroth der großen Befreiung erlebt. Jetzt belohnt dich, wackerer Landsturmmann in mehr als einem Felde des Kampfes, der ewige Friede, und du hältst droben endlich die rechte «Clavis Fichtiana» in der Hand." [1])

Fichte's Wiedereintreten in die akademische Laufbahn mußte ihm selbst als eine wichtige Lebenswendung erscheinen, und nach allen Seiten hin faßte er sie so auf. Die dort als öffentliche Vorlesung gehaltenen nachher gedruckten „Reden über das Wesen des Gelehrten", welche ein hohes Ideal des Gelehrten als Lehrers und als Lernenden entwerfen, bezeichnet er in der Vorrede ausdrücklich als einen Bestandtheil der Rechenschaft, wie er seinen Lehrerberuf in Erlangen verwaltet habe. [2]) Aber auch im übrigen ergriff er die Aufgabe mit der strengsten Energie, und, wie wir glauben, auch mit der Hoffnung, den alten Einfluß auf den Geist der akademischen Jugend sich zu erringen, den er in Jena in so einziger Weise sich erworben hatte.

Im letztern nun täuschte er sich einigermaßen, und dies rief ein neues Verhältniß hervor, dessen wir ausführlicher gedenken müssen.

[1]) Jean Paul, Sämmtliche Werke, XXX, 79.
[2]) Sämmtl. Werke, VI, 349.

Er hatte unter dem Namen „Institutiones omnis philosophiae" Vorlesungen angekündigt, welche, eine Art von Erkenntnißtheorie und Logik umfassend, besonders durch scharfe Abscheidung der factischen von der genetischen Evidenz, zwischen Geschichte und reiner Wissenschaft vorbereiten sollten auf den transscendentalen Standpunkt des Idealismus. Als allgemeine Einleitungsvorlesung in das Studium der Philosophie war dies Thema durchaus zweckmäßig gewählt, und die nachgelassenen Hefte geben Zeugniß davon, mit welcher eingehenden Sorgfalt er sich vorbereitete. Dennoch entsprach diesen Vorlesungen nicht die beabsichtigte Wirkung. Sei es, wie Fichte es sich auslegte, Mangel an Vorbereitung und eine gewisse traditionell gewordene Indolenz und Schlendrian des Unfleißes, oder, wie es auch möglich ist, mag der Einfluß des Systems, welches Schelling im benachbarten Würzburg mit großem Erfolg lehrte, seiner Lehre die Autorität des Neuen und Imponirenden geraubt haben, oder mochten beide Ursachen, was das Wahrscheinlichste, zusammenwirken: Thatsache ist, daß wenigstens für den jüngern Theil der Zuhörer die Vorlesungen nicht mehr die merkwürdige Anziehungskraft übten, wie früher in Jena, wie später auch in Berlin. Sie wurden fahrlässig im Besuche derselben. Dagegen war es die ältere Generation, jüngere Gelehrte, Privatdocenten, ja die Collegen selbst, welche diese Vorlesungen nachhaltig besuchten und welche ihn drängten, Mehmel an der Spitze, ein besonderes Privatissimum über die Wissenschaftslehre zu halten. Und hier zeigte sich auch dauernde Nachwirkung.

Mit seinem philosophischen Collegen Mehmel einigte und befreundete er sich völlig. Stutzmann, vorher Schelling's Schüler, trat zum Idealismus über, suchte wenigstens beide Standpunkte zu vermitteln. Der Mathematiker Rösling, der Statistiker Lips bezogen sich in

ihren Schriften ausdrücklich auf Fichte. Wie nun aber nahm Fichte jenes Verhältniß zu den Studirenden auf, und wie behandelte er es? Die gewöhnliche Professorenklugheit wird rathen, von solchen Versäumnissen des Vorlesungsbesuchs keine Notiz zu nehmen, ja die Sache selbst möglichst zu vertuschen, am allerwenigsten aber selbst und zuerst davon zu reden; und dies Ignoriren gewinnt sogar eine höhere sittliche Berechtigung, sofern der akademische Lehrer, der eigenen gewissenhaften Bemühung gewiß, seinen Unterricht als freie Gabe betrachten darf, welche er der selbständigen Aneignungskraft seiner Zuhörer entgegenbringt, ihnen selbst es überlassend, wie sie denselben sich zurechtzulegen vermögen, und ob sie ihm treu bleiben oder abfallen.

Ganz anders faßte Fichte die Sache. Ihm war die sittlich pädagogische Wirkung auf die Jugend auch in seinen theoretischen Vorträgen, wenn nicht der Haupterfolg, doch immer eine wesentliche Nebenbedingung vollständiger Wirksamkeit. Furchtlos und über jede Misdeutung sich hinwegsetzend, war er es selber, der zuerst von dem Ereigniß sprach und mit unerbittlicher Strenge alle Folgerungen zog, welche für ihn wie für seine Zuhörer daraus hervorgehen mußten. Daraus ergab sich eine so merkwürdige Episode in jenen Vorlesungen, daß wir uns nicht enthalten können, den Vortrag, den er bei dieser Gelegenheit hielt, und den er vorher, wie alle übrigen, in sorgfältigem Entwurf sich aufschrieb, hier mitzutheilen:

„Wir könnten übergehen zur höhern Logik. Um aber das Gebiet derselben Ihnen völlig bekannt zu machen, ist eine Bemerkung einzuschalten über eine schon angeregte, aber nie genug anzuregende Frage, den scharfen Unterschied zwischen factischer und genetischer Evidenz, Geschichte und Wissenschaft betreffend.

„Ich beginne dieſe Erörterung mit der Erwähnung eines Umſtandes, der vielleicht aus der Nichtkunde jenes Unterſchiedes mitherkommt und der unmittelbar vor uns liegt. Nämlich: unſere Verſammlung iſt ſeit den Pfingſtfeiertagen bis auf die Hälfte geſchmolzen.

„Es liegt in der Natur der Sache, daß meine Bemerkungen darüber diejenigen hören müſſen, welche es nicht trifft, und die, welche es trifft, es nicht hören können. Aber theils können auch nur die erſtern ſich daraus den rechten Nutzen nehmen, theils wird es mittelbar wol auch an die andern kommen. Im allgemeinen will ich für jene nur erinnern, daß ich ihren Fleiß nicht miskenne, daß mehrere unter ihnen mir höchſt vortheilhaft bekannt geworden ſind, und daß dies Ihnen um ſo größere Ehre bringt, da Sie ſich durch das Beiſpiel der entſchiedenen Majorität nicht haben fortreißen laſſen.

„Ebenſo liegt es in der Natur der Sache, daß ich ganz beſonders es Ihnen ſagen kann, wie nicht jeder andere. Von irgendeinem perſönlichen Intereſſe kann bei mir die Rede nicht ſein. Nicht dem des Eigennutzes. Finde ich nicht einen Wirkungskreis hier, wie er mir gefällt, ſo ſehe ich Ihre Univerſität nie wieder. Ich habe einen Wirkungskreis verlaſſen, der mir ganz recht war und in den ich immer wieder eintreten kann. Nicht dem der Ambition als akademiſcher Docent. Seit elf Jahren bin ich faſt ununterbrochen in Uebung geblieben. Es geht nicht, daß man ſage: es muß doch an ihm liegen; und rückwärts ſchließe: die Studirenden haben darum recht, wegzubleiben. Kann es hierin eine Schmach geben, ſo fällt ſie ſicherlich nicht auf mich.

„Dies zur Vorrede. Jetzt zur Sache:

„1) Wie weit? Von zweiundachtzig bis auf etliche und vierzig. Hierin machen allemal die Hälfte Pro-

feſſoren, Doctoren, in Aemtern Angeſtellte, ausſtudirte Männer, durchreiſende Fremde, die da hospitiren. Dieſe, die doch gewiß mit der Logik bekannt ſind, müſſen hier irgendeine anziehende Seite finden, denn ſie kommen regelmäßig und andauernd, wenn nicht Amtsgeſchäfte ſie hindern. Bleibt für die eigentlich Studirenden nur die zweite Hälfte, und ſo bleiben denn von dieſen zwei Drittel weg.

„2) Woran mag das liegen? Mein Mangel an Lehrtalent überhaupt? Dies hat man noch nirgends gefunden; auch iſt mir dies noch nie begegnet. Im Verlaufe wurden die Hörſäle gedrängter, inwiefern ich es zugab. Das erlanger ſtudirende Publikum hat die Ehre zuerſt dies entdeckt zu haben.

„Die Sachen, die ich vortrage? — Zwar höre ich, daß man ſie paradox findet u. dgl. Dann iſt das Urtheil wol denen der göttingiſchen Katheder oder der „Allgemeinen Deutſchen Bibliothek" entlehnt, wie denn dieſe angehenden Nicolais ſich ähnlich äußern ſollen. Da iſt nun merkwürdig, daß gerade diejenigen, denen die Sachen gewiß nicht neu ſind, kommen und dergleichen Urtheile nicht fällen.

„Die beſondere Weiſe des Vortrags? — Er ſei nicht deutlich genug. Ich war zu deutlich; ich befürchtete langweilig zu werden, und habe dadurch mich bewegen laſſen, raſcher zu gehen. Ich berechne den Vortrag, bereite mich vor, als wenn ich gar nichts Beſſeres thun könnte, darauf wendend die ganze Kraft. So auch heute. Dies iſt nun freilich nichts weiter als meine abſolute Schuldigkeit, und ich führe es nicht an, um mich zu rühmen, ſondern nur um zu zeigen, daß es daran nicht liegen kann. Wäre aber doch etwas nicht deutlich geworden, ſo iſt dies Sache des Converſatoriums, wie ich erinnert habe. Sie können darum anhalten, und um ſicher zu ſein, erneuere ich ausdrücklich dieſe Erinnerung.

„Die Zeit, in der ich lese?[1]) — Ich habe zwar gehört, wie wenig zufrieden man sei mit der Wahl der Stunde. Ich will dies nicht nach der Strenge nehmen, folgernd aus Principien, die sich eigentlich von selbst verstehen und die hierbei angewendet werden müßten. Ich will die, welche es trifft, nur für übel unterrichtet halten und sie besser berichten. Sie können nämlich sagen: dies sei hier von jeher so gewesen. Falls dies wahr wäre, so müßte ich erwidern, daß es von jeher sehr übel mit der Universität bestellt gewesen sei. Ich kann Ihnen wol gestehen, daß auch bei mehreren andern Universitäten die Klage vorgekommen, der Studirende sei nach 4 oder 5 Uhr nicht mehr zu einem Collegium zu bringen. Aber ich muß hinzusetzen, daß man den Ton dieser Universitäten auch für durchaus roh und ungesittet gehalten hat, daß fleißige Lehrer sich weggesehnt und weggezogen, und daß sie immermehr in Verfall gekommen. Dagegen muß ich Sie berichten, daß auf Universitäten, die für fleißige gelten, wie Jena, Göttingen, bis 7, ja bis 8 Uhr Collegia sind; und daß es kein sichreres äußeres Kriterium einer guten Universität, auch keine bessere Nachhülfe des sittlichen und gesellschaftlichen Tons gebe, als eben dies. Ich selbst habe in Jena ein ähnliches Collegium, wie dieses, Sommer und Winter von 6—7 Uhr vor Hunderten gelesen, welches gegen den Schluß sich sehr zu verstärken pflegte. Ich muß es nur gerade heraussagen: als ich hier ankam, wählte ich diese Stunde, weil keine andere übrig. Seit ich die Denkart darüber erkannt habe, werde ich sie mit Bedacht wählen und dies künftigen Sommer thun.

„Der Grund aller jener Misbräuche ist der: es zeigt ein tiefes Unvermögen, sich mit sich selbst zu beschäftigen,

[1]) Fichte hatte eine Abendstunde gewählt.

und eine Fülle von Flachheit und Langeweile, wenn man, nachdem ſo Gott will um 12 Uhr das Mittagseſſen verzehrt iſt, es nicht länger in der Stadt aushalten kann. Und wenn Sie mir den Beweis führten — der, wie ich hoffe, nicht zu führen ſein wird —, daß in Erlangen ſeit ſeiner Erbauung, daß in ganz Franken, ja in ganz Süddeutſchland dies Sitte ſei: ſo werde ich mich nicht ſcheuen darauf zu antworten, daß demnach in Erlangen und in Franken und in ganz Süddeutſchland die Flachheit und Geiſtloſigkeit ihren Sitz aufgeſchlagen haben müſſe. Wie iſt es denn zu erweiſen, daß für Studirende die Hälfte ihres Lebens in Unthätigkeit verſchwendet werden müſſe? Hätte ich eine Univerſität zu organiſiren, ſo würde ich alle Vorleſungen in die zur Mittheilung beſtimmten Nachmittags- und Abendſtunden verlegen und die ruhigern des Vormittags der eigenen Meditation überlaſſen, welche Einrichtung Lehrern und Lernenden gleich heilſam wäre.

„Wie dem auch ſei; ich frage: wußten ſie dies alles am Anfang des Semeſters, warum haben ſie das Collegium angenommen? Da dies aber nun einmal geſchehen, ſo mußten ſie es forthören; denn dies gehört in den unverrückbaren Lebensplan ihres Semeſters, und man iſt, ganz abgerechnet davon, ob man etwas lerne oder nicht, ſchuldig, ſich ſelbſt Wort zu halten. Dies allein iſt Charakter, und iſt Ehre andern gegenüber, und Scham, oder man ſetzt voraus, daß die andern ebenſo charakterlos ſeien.

„3) Soll ich nun einen der letzten Gründe annehmen: ſoll ich ſie, ſelbſt wo ſie mitwirken mochten, ganz allein annehmen? Ich glaube milder und der Wahrheit näher zu urtheilen, wenn ich ſage: der Vortrag blieb bei aller Klarheit dennoch philoſophiſch, in Grund und Boden und in der Wurzel, verlangend dies Organ. Dies nun

mag bei einigen nicht geübt ſein, weil das Hiſtoriſche alles verſchlang. Aendern konnte ich dies nicht; denn das Organ ſollte ja gerade entwickelt und geübt werden. Und ſo hätten gerade diejenigen, die aus dieſem Grunde es verſäumt, es am nöthigſten bedurft.

„In dieſem Falle ſteht aber wenigſtens das zweite feſt; denn je ſchwerer ihnen die Sache wurde, deſto mehr Ehre war es ihnen, einen deſto feſtern Charakter zeigten ſie.

„Welche Abſicht habe ich nun bei dieſer Erinnerung? Will ich die Wegbleibenden wieder rufen? Ich weiß nicht, ob ich es wollen kann. Kommen ſie wieder, ſo kann es nicht ohne eine kleine gegenſeitige Beſchämung abgehen. Es könnte ſcheinen, als ob ſie es nur infolge dieſer Bemerkungen thäten, was ſie — ich will es vorausſetzen — infolge eigener Ueberlegung thun. Um dieſe leichte Beſchämung uns beiden zu erſparen, habe ich dieſe Bemerkung, zu der ich ſchon vorlängſt veranlaßt geweſen, bisjetzt aufgeſchoben. Zu einiger Beruhigung dabei gereicht es mir, daß ich zwar die Fleißigen gar wohl kenne, nicht aber die andern, ſondern nur eine verminderte Zahl bemerken mußte.

„Was ich aber ganz ſicher wollen kann und will, iſt eine gewiſſenhaftere Anſicht vom Werthe des regelmäßigen Beſuchs der Collegien ihnen einzuflößen; den Fleißigen, auf daß ſie mit klarem Bewußtſein thun, was ſie bisher ſchon thaten; den Unfleißigen, auf daß ſie in ſich gehen und ihrer charakterloſen Schlaffheit ſich ſchämen!

„In einer ähnlichen Verlegenheit befinde ich mich mit der öffentlichen Vorleſung («Ueber das Weſen des Gelehrten»). Auch da vermindert ſich die Theilnahme. Sie ſind eine freie Gabe, in der ich mein Beſtes Ihnen zu bieten wünſche. Ich muß mir bei dieſer Aufnahme derſelben lächerlich erſcheinen. Ich ſuspendire daher die-

ſelbe bis zu einer neuen Ankündigung und bis ich ein Mittel gefunden, ſie in ein privatum gratuitum zu verwandeln für eine Auswahl edler Jünglinge, die ich deſſen würdig halte.“ [1])

Fichte erhielt darauf von einer großen Anzahl ſeiner Zuhörer nachfolgende noch aufbehaltene Zuſchrift:

„Verehrungswürdiger Lehrer.

„Es iſt uns zu ſchmerzlich, Ihre lehrreichen Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten nicht bis zur Vollendung hören zu ſollen, als daß wir die angelegentliche Bitte an Sie um Fortſetzung derſelben zurückhalten könnten.

„Es iſt wahr, ein großer Theil der Zuhörer Ihrer «Institutionum omnis philosophiae» beſucht dieſelben nicht anhaltend und ordentlich. Allein wir bitten, indem wir jene Bitte wagen, Sie zugleich, gütig zu erwägen, daß

„1) viele derſelben nicht Studirende im engern Sinne dieſes Namens, ſondern Profeſſoren, Doctoren, Kaufleute u. ſ. w. ſind, welche theils durch ihre Berufsgeſchäfte bisweilen gehindert werden, theils nach einigen Stunden ſich unfähig gefühlt haben, Ihre Lehren ſich eigen zu machen:

„2) daß wenn auch unter den Studirenden viele ſein mögen, welche aus allgemeinem Unfleiße oder aus zu großem Hange zum Vergnügen Ihre Vorleſungen nicht nach ihrem hohen Werthe zu ſchätzen wiſſen, doch noch immer eine ſehr beträchtliche Zahl Ihre Vor-

[1]) Auf dieſe Verhältniſſe bezieht ſich der Eingang zur „Fünften Vorleſung über das Weſen des Gelehrten“ (Sämmtl. Werke, VI, 391 fg.). Er ſagt darin: „Oeffentliche Vorträge ſind freie Gaben eines akademiſchen Lehrers; und zum Geſchenke gibt der nicht Unedle gern das Beſte, was er zu geben vermag.“

leſungen mit anhaltendem Fleiße und ungetheilter Aufmerkſamkeit beſucht. Sie werden, wenn Sie ſich davon überzeugt haben, gewiß nicht die Unſchuldigen für die Schuldigen wollen büßen laſſen.

„Mit der reinſten Hochachtung empfehlen wir uns Ihrer Gewogenheit ehrerbietigſt.

„Erlangen, den 8. Juli 1805."

Von den zahlreich unterſchriebenen Namen heben wir aus: Prof. Marheineke, Prof. Hildebrandt, Pfarrer Le Pique, Dr. Ohm, Dr. Rösling, Dr. Lips, welche ſämmtlich damals oder ſpäter zu literariſchem Ruf gelangt ſind.

Drittes Kapitel.

. . . . . .

Das Volk der Deutschen trug der Knechtschaft Ketten,
Als mich die Flut der Himmel überquoll;
Ich trat hervor, die Seele ihm zu retten,
Und heil'ger Blitze ward mein Mahnruf voll.

Wie einst Themistokles den Adlerflügen
Des Herrn der Welt ein lautlos Halt gebot,
Und seinem Volke rief: Jetzt mußt du siegen,
Denn ohne Sieg gibt's für dich nur noch Tod —

So rief, umringt von waffenloser Oede,
Ich Deutschlands Herz, das tiefgesunkne, wach,
Nicht achtend, wenn den Donner meiner Rede
Des Frankenzugs Triumphmarsch unterbrach.

Es richtete sich auf, es griff zur Wehre,
Und der Titan, deß Hauch die Welt gelenkt,
Sprach, auf den Fels verbannt im fernen Meere:
„Der Deutschen Geist war's, der mein Reich gesprengt!"

Fr. Notter.[1])

Der Patriot. Königsberg und Kopenhagen.

(Herbst 1805 bis Herbst 1807.)

Im Herbst 1805 kehrte Fichte mit seiner Familie nach Berlin zurück. Seine Lehrthätigkeit in Erlangen war mit dem einen Semester für immer geschlossen.

[1]) Aus „Gott und Seele", einem noch ungedruckten Werke von Dr. Fr. Notter.

Der Krieg folgte ihm auf den Ferſen. Napoleon ſandte ſeine Heerſäulen gegen Oeſterreich, die mit Verletzung der Neutralität Preußens durch die brandenburgiſche Markgrafſchaft Ansbach marſchirten. Bald folgte die Capitulation von Mack in Ulm, und ſchon im November war Wien von den Franzoſen beſetzt, worauf in der Schlacht bei Auſterlitz (2. Dec. 1805) Oeſterreich vollends niedergeworfen wurde. So waren Preußens Fürſtenthümer Ansbach und Baireuth unmittelbar vom Kriege bedroht, weshalb in Erlangen eine geordnete Lehrthätigkeit nicht zu hoffen war. Fichte zog es daher vor, ſich im Frühling 1806 von der Fortſetzung ſeines Amts vorerſt durch Urlaub entbinden zu laſſen.

Der Ernſt der Zeit, die ſteigende Gefahr des Vaterlands hatte ſeine Aufmerkſamkeit wieder auf die politiſchen Angelegenheiten und beſonders die Lage Deutſchlands gelenkt, und von da bis an ſein Lebensende iſt ihm die Rettung des Vaterlands vor der Vernichtung — einer Gefahr, die niemand ſo tief ergründete als er — zur erſten Lebenspflicht geworden.

Im Winter 1805—6 hielt er in Berlin ſeine Vorleſungen: „Die Anweiſung zum ſeligen Leben oder auch Religionslehre“. Dieſe Vorträge, zuſammengenommen mit denen, die er unter dem Titel „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ ein Jahr früher gehalten hatte, und ſeiner erlanger Vorleſung „Ueber das Weſen des Gelehrten“, bilden ein Ganzes von populärer Lehre, deſſen, Gipfel und hellſten Lichtpunkt die „Religionslehre“ darſtellt. Die Beſtimmung und das Weſen des Gelehrten fand er in der Vernichtung aller Selbſtheit im Dienſte der Idee. Die „Religionslehre“ aber bildet die eigentliche Fortſetzung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“; hatte er in letztern die Grundgebrechen ſeiner Zeit in Staat und Geſellſchaft ſchonungslos enthüllt, ſo bot er jetzt das

Heilmittel in einer echten, den Kern des Menſchen umſchaffenden Religioſität.

An dem Verdammungsurtheil, das Fichte über ſein Zeitalter gefällt — er bezeichnete es als das der vollendeten Sündhaftigkeit —, hatten die politiſchen Zuſtände nicht geringen Antheil. Die Franzöſiſche Revolution hatte nach langen Kämpfen mit dem grellſten Gegentheil der Freiheit geendet; ſtatt Geſittung und Freiheit brachten Frankreichs Heere Raub und Bedrückung über ſeine Nachbarn. Napoleon unterdrückte nicht nur die Menſchenrechte, er zernichtete das Volksrecht und die Völkerfreiheit. Es war das Jahr der Ermordung des Herzogs von Enghien und der Kaiſerkrönung Napoleon's, den die deutſchen Fürſten als Kaiſer anzuerkennen wetteiferten, als Fichte die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" entwarf. Dazu der klägliche Zerfall der deutſchen Zuſtände, die Schadenfreude, mit der man in Berlin die Niederlagen Oeſterreichs aufnahm; er fühlte ſich *ein Deutſcher* in einer Zeit, da es als höchſten Patriotismus galt, ausſchließlich ein Preuße, ein Oeſterreicher, Sachſe u. ſ. w. ſein zu wollen. In dieſem Sinne ſchrieb er im Sommer 1806 ſein erſtes „Geſpräch über Patriotismus und ſein Gegentheil"; es ſollte endlich das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit wiedergeweckt werden, das in der ſelbſtſüchtigen Spaltung der einzelnen Staaten abhanden gekommen war. In Napoleon erkannte er den gemeinſamen Feind Deutſchlands und alſo auch den Feind Preußens, und ſo gehörte er, allerdings ohne die Illuſionen der ſogenannten Kriegspartei zu theilen, zu denjenigen, die Preußens Neutralität während des dritten Coalitionskriegs verdammten und es mit Freuden begrüßten, als Preußen nach unerträglich langem Schwanken endlich im Herbſt 1806 an Frankreich den Krieg erklärte.

Nach Fichte's Auffaſſung [1]) handelte es ſich bei dieſem Krieg nicht nur um ſtaatliche Unabhängigkeit, es handelte ſich um noch höhere Güter, um die Entſcheidung, ob Cultur und Geiſtesfreiheit fortwachſen werden nach den Geſetzen menſchlicher Entwickelung, oder ob ſie verſinken ſollen in den bodenloſen Schlund des Militärdespotismus.

Was war die Aufgabe Fichte's in ſolcher Lage des Vaterlands? Bei ſolchem Kriege verſchmähte er die Vornehmheit des Gelehrten, im ſtillen der Wiſſenſchaft zu leben. „Handeln, Handeln, das iſt's, wozu wir da ſind!" Aber ſein Handeln kann nur im Reden beſtehen; er beklagt, daß ſein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie Aeſchylus und Cervantes durch kräftige That ſein Wort zu bewähren; jetzt aber, da er nur reden kann, wünſcht er Schwerter und Blitze zu reden. Und ſo war es denn Fichte's eifriger Wunſch, die Truppen ins Feld zu begleiten, nicht als Feldprediger im gewöhnlichen Sinne, ſondern als Redner, der ſie immer wieder mahnen wollte an den hohen Beruf des Kriegers und an das hohe Ziel dieſes Kampfs. Der König lehnte das Anerbieten dankbar ab: „Erſt muß der König mit ſeinem Heere durch Thaten ſprechen. Dann kann die Beredſamkeit die Vortheile des Siegs vermehren" [2]), erhielt er zur Antwort.

Berlin harrte mit Spannung der erſten Siegesbotſchaften vom Heere, denn ſolche erwartete man mit Beſtimmtheit; die übermüthige Zuverſicht der abziehenden Truppen ließ nichts anderes erwarten. Um ſo ſchrecklicher war die Enttäuſchung, als am 17. und 18. Oct.

---

[1]) Anwendung der Beredſamkeit für den gegenwärtigen Krieg. Sämmtl. Werke, VII, 506, 510 fg.

[2]) Leben, I, 366.

die Nachrichten von der Schlacht bei Jena eintrafen, und es ist bekannt, mit welcher Kopflosigkeit die obersten Behörden Berlins die Stadt ihrem Schicksal überließen („Ruhe ist die erste Bürgerpflicht"). Fichte empfing am 18. Oct. früh von seinem Freunde Hufeland die erste Botschaft von der schrecklichen Niederlage des preußischen Heers, von dessen zerstäubender Flucht und von dem Heranrücken des Feindes gegen die Hauptstadt, zu deren Schutz keine Armee mehr vorhanden war.

Fichte konnte nicht schwanken, was er zu thun habe. Er verließ Berlin noch am 18. Oct., auf eine bessere Wendung des Kriegsglücks und baldige Rückkehr hoffend; aber die Dinge gestalteten sich anders, fast ein Jahr lang blieb er von der Heimat entfernt. Nie hat er diesen Schritt bereut. Jenes Gefühl der Neutralität, zu dem sich die Gelehrten in solchen Lagen meistens bekennen und zu dem sich der Mann der Wissenschaft bekennen darf, der seine Welt in den Kreisen seiner Meditation findet, ein solches Bewußtsein der Neutralität lag keineswegs außer Fichte's Natur. So war es also nicht der Krieg an und für sich, es war dieser Kampf um das Leben des deutschen Volks, der Kampf der Völkerfreiheit und Cultur gegen die Willkür, der seine persönliche Antheilnahme erweckte. Einen Krieg Preußens zu selbstsüchtigen Zwecken würde Fichte sicher als etwas völlig Fremdes nach Kräften von sich abgehalten, er würde sich vor dem Krieg geflüchtet haben an sein Pult, unter seine Schüler, um mit ihnen die Störungen des Kriegslärms in stiller Arbeit zu überdauern. Anders jetzt. Bei diesem Kriege erkennt er im Feinde des Vaterlands seinen persönlichen Feind; darum verschmäht er die Ruhe des Gelehrten. Er flüchtet nicht vor dem Krieg, er flieht in den Krieg hinein; da findet er als Mitstreitender und Mitbesiegter bei den Besiegten seinen

Platz. Wo er die Anhänglichkeit an die gute Sache öffentlich zeigen kann, da fühlt er sich auf seinem Posten.

Sein freiwilliges Exil war die einzige vaterländische That, die unter den damaligen Verhältnissen ihm möglich war, und sie wurde wichtig und folgenreich, denn sie gab ihm die Kraft und das Recht, sie gab ihm die Weihe, ein Jahr später als kriegerischer Redner sein Volk aufzurufen zum Kraftbewußtsein, zur mannhaften That. Wie hätte er diese „Reden an die deutsche Nation" halten mögen, und noch mehr, wie wäre die tiefe Wirkung, die sie ausübten, denkbar, wenn Fichte das Schicksal Johannes von Müller's und Humboldt's getheilt hätte? Darum preisen wir Fichte's Flucht; er hatte durchaus das Richtige gewählt.

Man hat sich zuweilen verwundert, daß Fichte dabei Gattin und Kind zurückließ; aber darin liegt unter anderm ein Beweis, daß er für die persönliche Sicherheit der Zurückbleibenden nichts fürchtete, und daß also auch er nicht aus solchen Gründen sich entfernt hat. Das freiwillige Zurückbleiben der Gattin in Berlin hatte einen für sie ehrenden Grund: Hufeland, der in Begleitung der königlichen Familie Berlin verließ, hatte seine Gattin mitgenommen, die, zaghafter und auch der französischen Sprache weniger mächtig, vor den Franzosen floh; sie ließen ihren einzigen Sohn krank zurück. Da wurden nun die Haushaltungen von Hufeland und Fichte zusammengeschmolzen, und Johanna Fichte, die schon früher ihre Festigkeit und Gewandtheit bewährt hatte, als sie 1794 mit ihrem Vater durch kriegerische Provinzen ihrem Manne nach Jena nachgereist war, übernahm die Leitung des Hauswesens und die Erziehung der Kinder, deren gewohnter Unterricht, für Hermann Fichte von seiten Zeune's und Bernhardi's, seinen Fortgang hatte.

Wir haben nun Fichte auf seiner Flucht zu beglei-

ten. Feigheit, Rathlosigkeit und Kriegsunglück vereinigten sich zum Ruin des Staats und trieben auch Fichte weiter und weiter nördlich und endlich über Preußens Grenzen hinaus, während er mit den Seinigen eine unsichere, oft lange unterbrochene Correspondenz führte.

Er war entschlossen, nicht vor dem Frieden nach Berlin zurückzukehren, und richtete sich daher in Königsberg auf einen längern Aufenthalt ein. Hier kam ihm zu statten, daß er noch von seinem frühern Besuch in dieser Stadt (1791) einzelne Bekannte traf. Auf das Betreiben von Nicolovius, der die Stellung eines Curators zur Hochschule einnahm[1]), wurde seine erlangte Professur vorläufig auf Königsberg übertragen, und so bestieg er denn das Katheder, das sein verehrter Meister Kant innegehabt hatte. Seine Schriftstellerei war der Politik zugewandt. Prophetisch versetzt er sich in zukünftige Zeiten, in eine ideale Republik der Deutschen des 22. Jahrhunderts und schildert als republikanischer Schriftsteller die Vergangenheit, die aber eben die damalige Gegenwart war; er berichtet die Gründe der Verfallenheit des Vaterlands, schildert die Fürsten und Diplomaten, die Heere und den Adel, die Erbärmlichkeit, Verblendung und Habgier der regierenden Mächte — grell und schonungslos, aber wahr. Er studirt den Machiavelli und findet in den Eigenschaften, die dieser Staatsmann den Fürsten und ihren Dienern empfiehlt, eben diejenigen, welche er an den gegenwärtigen vermißt: Energie, Consequenz und vor allem Aufopferung aller einzelnen zum Wohl des Ganzen; ealus et decus populi suprema lex esto[2]), und so tritt er auf „zur Ehrenrettung dieses braven Mannes“[3]), so sehr

[1]) Leben, I, 386.
[2]) Nachgel. Werke, III, 427.
[3]) Nachgel. Werke, III, 451.

auch, wie Treitschke in seiner rhetorisch ausgezeichneten Rede trefflich bemerkt[1]), Machiavelli's niedrige Menschenschätzung Fichte's idealer Anschauung von der Würde des Menschen entgegengesetzt war. In Königsberg verfaßt er endlich sein zweites Gespräch über den „Patriotismus und sein Gegentheil", und hier tritt, eine wichtige Vorarbeit zu den „Reden an die deutsche Nation", Pestalozzi's Erziehungssystem zum ersten mal in Fichte's Schriften auf, ein Heilmittel gegen die intellectuelle und moralische Verdorbenheit der Generation.[2]) Pestalozzi's Gedanke, sagt er, ist unendlich mehr und unendlich größer als Pestalozzi selbst, wie denn jedes wahrhaft genialischen Gedankens Verhältniß zu dem scheinbaren Urheber desselben ist. Nicht er hat diesen Gedanken gedacht oder gemacht, sondern in ihm hat die ewige Vernunft ihn gedacht, und der Gedanke hat gemacht und wird fortmachen den Mann.[3])

So ist Fichte's Dichten und Denken der Noth des Vaterlands gewidmet, und diese trat ihm zu sichtbar hier entgegen. „Wie tief, tief, tief die höchsten Angelegenheiten der Menschheit zerrüttet, welchen unwürdigen Händen sie anheimgefallen sind, weiß ich jetzt. .... Wie ich die Menschen diesen Winter kennen gelernt, läßt sich nicht sagen. Der Leichtsinn, die Sorglosigkeit mitten im Schiffbruche; daneben andere, die aus dem Brande so viel zu rauben suchen als nur irgendmöglich."[4])

Im Juni vertrieben ihn die nach der Schlacht bei Friedland vordringenden Franzosen aus Königsberg, und, seine Flucht fortsetzend, langte er am 10. Juli über

[1]) Zur Erinnerung an Fichte. Vortrag gehalten zu Leipzig von Heinrich von Treitschke. Die Grenzboten, 1862, S. 381.
[2]) Nachgel. Werke, III, 254.
[3]) Dieselben, III, 267.
[4]) Leben, I, 371, 388.

Memel in Kopenhagen an. Hier erfährt er erst spät den unglücklichen Frieden von Tilsit. „Ich habe", schreibt er, „von dem Frieden alles erwartet, was er gibt, und ich gratulire uns noch, daß eine gewisse Bedingung, die ich gleichfalls rechnete an der Spitze zu finden, nicht gemacht worden. . . . Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgerthum hienieden abzusterben, habe ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unsern; ich glaubte, die deutsche Nation müsse erhalten bleiben; aber siehe, sie ist ausgelöscht!"

Die Hoffnung Fichte's, daß die Franzosen mit dem Friedensschluß Berlin räumen würden, ging nicht in Erfüllung; getreu seinem ersten Vorsatz, wollte er unter diesen Umständen nicht zurückkehren, dann aber gab er den Bitten der Gattin nach, jedoch nur unter der Bedingung, daß er in Berlin in tiefster Stille leben könne. „Mein Hauptgrund, Berlin bis zum Abgang der Gäste zu meiden, war, um dem Andrängen, dem Ausforschen, dem Eintrichtern ihrer superioren Begriffe und Plane, das sie notorisch gegen Männer von einigem Ruf beobachten, zu entgehen. Dies kann geschehen, nur inwiefern ich so gut als incognito bin. Um dies Incognito für die Fremden bitte ich. Nun ist es mir ominös, daß Harbaur zugegen ist.[1]) Daß dieser sich nur nicht einfallen lasse, mir hohe Bekanntschaften verschaffen zu wollen. Sobald ein Wink solcher Art erfolgt, reise ich sogleich wieder ab."

Dies Incognito, das Fichte verlangte, wurde durch den zufälligen Umstand begünstigt, daß seine Gattin zu Anfang des Sommers eine versteckte Gartenwohnung be-

---

[1]) Harbaur, ein Elsasser und von Jena her Zuhörer und Bekannter Fichte's, war damals Privatsecretär des französischen Gouverneurs von Berlin, des General Clarke.

zogen hatte. Ganz in der Nähe davon wohnte Johannes von Müller, der, ein Landsmann der ſchweizeriſchen Johanna Fichte, ſich der Zurückgebliebenen und ihres Sohnes vielfach annahm. — Hier iſt wol der Ort, des Verhältniſſes von Fichte zu Johannes von Müller kurz zu gedenken.

Man hat in Fichte jene Einſeitigkeit des Charakters entdecken wollen, die es ihm unmöglich gemacht hätte, andern von ihrem Standpunkte Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Dieſe Anſicht beruht jedoch auf einer oberflächlichen Auffaſſung ſeines Weſens. Tüchtigkeit und Genialität zu entdecken und in ihren Trägern zu ehren, war er ebenſo ſehr befähigt als bereit, auch wenn die letztern von ſeiner Denkungsart abwichen. Das ſehen wir aus ſeiner Beurtheilung Napoleon's, an der Art, wie er Goethe, trotz des Unrechts, das er ihm im Atheismusſtreit zur Laſt legen mußte, fortwährend als hohen Genius verehrte, und das wiederholt ſich an Johannes von Müller. Während Fichte ſogar den Schein einer Annäherung an den ſiegreichen Feind verabſcheute und daher im freiwilligen Exil die einzige richtige Handlungsweiſe des patriotiſchen Mannes erblickte, war Müller in Berlin zurückgeblieben, noch mehr, er hatte mit dem Kaiſer ein langes und vertrautes Geſpräch; er war es endlich, der in ſeiner berühmt gewordenen akademiſchen Feſtrede, die er am 29. Jan. 1807 vor einem größtentheils franzöſiſchen Zuhörerkreis in franzöſiſcher Sprache hielt, Napoleon mit Friedrich II. verglich. Dies war genug, um Johannes von Müller in den Augen der preußiſchen ſogenannten Patrioten als Ueberläufer zu brandmarken, während die Partei derer, die im Bündniß mit Frankreich das Heil der Monarchie ſahen, ihn zu den ihrigen zählen wollten; — da, als viele ſich von Müller abwandten, war es Fichte, der ſeine Partei nahm. Ver-

drossen über die „pöbelhafte Verdrehung seiner Denkungsart“[1]), wollte Müller einem Rufe nach Tübingen folgen, aber Fichte versuchte alles, um ihn für Berlin zu erhalten; in wiederholten Briefen an die ihm befreundeten Mitglieder des Cabinets nahm er Müller gegen Verunglimpfungen in Schutz und machte wichtige Gründe geltend, die dafür sprachen, Müller's Dimission nicht anzunehmen. Ueber jene Rede Müller's: „Discours sur la gloire de Frédéric le Grand“, sagt er: „Ihre Tendenz ist sichtbar die, den Siegern, die bei ihrer Haltung zugegen waren, Achtung vor den Besiegten, diesen aber Muth und Vertrauen auf sich selbst einzuflößen und sie vor Verzweiflung zu bewahren.“ So wußte Fichte den Geschmähten gerecht und billig zu beurtheilen, und als er nun nach Berlin zurückkehrte und in fast täglichem Umgange mit dem großen Historiker dessen wahrhaft patriotische Gesinnung kennen lernte, da bildete sich rasch eine auf gegenseitiger Achtung beruhende Freundschaft, die Fichte nicht verleugnete, selbst als Müller durch die Wogen des Schicksals an die Spitze des Unterrichtswesens in dem französischen Königreich Westfalen gestellt wurde.

* * *

Die Wohnungen Fichte's in Berlin.

Nachfolgende Einschaltung von J. H. Fichte dürfte durch die eingewobenen Charakterzüge über Fichte und mehrere seiner Zeitgenossen weit mehr als ein nur lokales Interesse haben.

Als Fichte im Jahre 1799, von Jena kommend, allein in Berlin eintraf, nahm er Wohnung in Schlosser

---

[1]) Brief Müller's an Fichte. Leben, I, 400.

Violet's Hause in der Großen Friedrichsstraße zwischen den Linden und der Behrenstraße.

Später, als die Familie nachkam, hatte ihm Feßler, welcher in der Neuen Friedrichsstraße wohnte, in seiner Nähe am Königsgraben Nr. 17 parterre eine Wohnung verschafft. In diesem Hause hielt er die ersten öffentlichen Vorlesungen. Bald nachher bezog er eine Wohnung in der Neuen Promenade im dritten Stock des Hauses, welches jetzt die Nummern 9/10 trägt und seit dem 19. Mai 1862 mit einer Erinnerungstafel an Fichte bezeichnet ist. Hier hielt er die zahlreich besuchten philosophischen Vorlesungen, in denen die ersten Räthe des Königs und die bedeutendsten Männer der Residenz sich versammelten. Minister von Schrötter, Geheimer Cabinetsrath Beyme, Geheimer Finanzrath von Altenstein, sein Schwager der (damalige) Geheime Legationrath Nagler, Staatsrath von Beguelin, Obertribunalrath Maier (der Schwiegervater Jean Paul's), der Geheimrath und königl. Leibarzt Hufeland, Professor Bischoff, Fürst Reuß, Graf Alexander zur Lippe, Graf Baudissin (damaliger dänischer Gesandter), Baron Burgsdorf, Wilhelm von Schütz (Verfasser des „Lacrimas"); endlich von Gelehrten und Literaten: A. W. Schlegel, Bernhardi, Zeune, Heinrich Luden, (damals Erzieher im Hufeland'schen Hause), Ludwig Robert, Kotzebue, die Buchhändler Sander und Reimer u. a. fanden als stehende Zuhörer sich ein; im Nebencabinet des Hörsaals, dessen Thüre nur angelehnt war, versammelten sich wol auch einige Frauen: die Gattin des Philosophen, von ihrer Freundin, Charlotte von Kalb begleitet; Frau Hufeland, Frau von Knobloch, Tochter des Ministers Schrötter; selbst der Sohn, wenn er ruhig zu bleiben versprach, durfte sich einschleichen, und er erinnert sich noch der hellen, nachdrücklich betonenden Stimme seines Vaters.

Hier war es, wo jene Begebenheit sich zutrug, welche Heinrich Luden in spätern Jahren als Muster unerschütterlicher Fassung und Charakterstärke von Fichte seinen Schülern zu Jena erzählte, deren einer, der unglückliche Ludwig Sand, so sehr davon ergriffen wurde, daß er sie in sein Tagebuch aufzeichnete, wodurch sie bei der Veröffentlichung dieses Tagebuchs unter den Proceßacten weiter bekannt wurde. Wir erzählen sie nach jenem Berichte und nach den Erinnerungen des Sohnes.

Fichte's Wohnung auf der Neuen Promenade hatte eine Baumallee sich gegenüber, hinter welcher ein tiefer Seitengraben der Spree sich dahinzieht. In dieser Allee pflegte sein Knabe wol mit Nachbarkindern zu verkehren. Eines Nachmittags, als seine Zuhörer sich versammelten und er eben das Katheder besteigen wollte, wird ihm die Nachricht gebracht, ein Knabe sei in jenem Graben ertrunken, und sein eigenes Kind, das man dort spielen gesehen, werde vermißt. Er eilt, von seinem treuen Freunde Bernhardi begleitet, zur Stelle, und beide ziehen den schon Entseelten aus dem Wasser, dessen lange blonde Haare denen des eigenen Kindes glichen. Doch zeigte der erste gewaltige Schreck sich unbegründet; es war ein anderes Kind, welchem die beiden Männer indeß die eifrigste Hülfe der Wiederbelebung zuwandten, während die Zuhörerschaft sie umstand. Fichte aber — so erzählte Luden noch bewundernd —, wiewol er in wenigen Augenblicken die stärksten Affecte des Schreckens und der Freude erfahren hatte, wollte seine Vorlesung keineswegs aufgeben, sondern bestieg, nachdem er sich umgekleidet und gereinigt hatte, völlig gefaßt das Katheder, um in gewohntem freien Vortrage die schwierige philosophische Gedankenreihe fortzusetzen.

In einem dieser philosophischen Curse, wo Kotzebue ständiger Zuhörer war, ereignete sich Folgendes, was

viele Jahre ſpäter ein anderer Theilnehmer dem Biographen ausführlich erzählt hat. Fichte hatte in der erſten Vorleſung erklärt, er erbitte ſich von ſeinen Zuhörern, daß ſie ihr Urtheil und ihre Mittheilungen nach außen bis ans Ende des ganzen Curſes aufſchieben möchten, der ein geſchloſſenes Ganze ſei, verbitte ſich aber das Verbreiten und anekdotiſche Umherbieten einzelner, aus dem Zuſammenhange geriſſener Sätze, etwa zum Zweck journaliſtiſcher Unterhaltung. Er hatte recht darin, denn er kannte ſeine Gegner, die „Nicolaiten“ und ihren Anhang, der in der „Berliner Monatsſchrift“ ſeinen Vereinigungspunkt fand, und zu dieſen hatte ſich mit ähnlichen Tendenzen gerade damals G. Merkel durch ſeinen „Freimüthigen“ geſellt, deſſen Mitbegründer Kotzebue war.

Nun erſchien ganz unerwartet im „Freimüthigen“ ein Aufſatz: „Ex ungue leonem“ überſchrieben, in welchem ein ſatiriſches Bild des Lehrers und ſeiner Vortragsweiſe entworfen wurde, gewürzt mit einzelnen parodoren Schlagwörtern aus den bisherigen Vorträgen. Fichte nahm in der nächſten Stunde den Artikel vor, beleuchtete mit ſcharfer Ironie das Einzelne und warf den Spott auf den Schreiber zurück. Kotzebue, auf welchen die Augen aller gerichtet waren und den beſonders das höhniſche Lachen A. W. Schlegel's aufregte, erhob ſich endlich und erklärte, daß er nicht der Verfaſſer ſei, ſondern Merkel, an welchen man ſich zu halten habe! Er verließ die Verſammlung und machte ſeinem Unmuthe bald darauf öffentlich Luft, indem er ſeine „Erinnerungen von einer Reiſe nach Rom und Neapel“ (3 Bde., Berlin 1805) ungefähr mit den Worten begann: „Entronnen den dumpfen Hörſälen abſtracter Idealiſten, welche ihren gläubigen Jüngern hohle Wortgeſpinſte ſtatt reeller Kenntniſſe darbieten“ u. ſ. w.

Der kleine Vorfall iſt bezeichnend für Fichte's an-

fängliche Stellung in Berlin und für den Kampf gegen den herrſchenden Geiſt, den er dort zu beſtehen hatte. Faſt um die gleiche Zeit ſchrieb er an Schiller, daß faſt kein Tag vergehe, wo er nicht an dieſem „Mittelſitze der Barbarei (er meinte Berlin mit Nicolai und Bieſter und ihrem ganzen Einfluſſe) von irgendeiner Plattheit gedrückt werde. Ebenſo ſind die grellen Farben, mit denen Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (Vorleſungen 1804—5) den Zuſtand der damaligen Literatur und Geſellſchaft ſchildert, zumeiſt und zunächſt doch ſeiner Umgebung entnommen. Und Müller, damals noch ferner ſtehend, ſtimmte ihm bei in ſeinem Urtheil über die frivole Verſunkenheit des damaligen öffentlichen und geſellſchaftlichen Geiſtes. Er ſchrieb an einen Freund: „Fichte ſagt ſehr gut, alles Schreiben helfe dieſem Zeitalter nichts mehr, weil niemand mehr leſen könne."

Doch iſt zu verwundern, wie deſſenungeachtet Fichte in kurzer Zeit, nicht durch Schriftſtellerei, ſondern allein durch die Kraft mündlicher Lehre ſelbſt in Berlin eine große und glänzende Partei der aufſtrebenden Jugend und der erſten Staatsmänner auf ſeiner Seite hatte. Man verſtand ihn nicht bis in die erſten Grundzüge ſeiner Lebensanſicht hinein, aber man fühlte ihre imponirende Wirkung, und ſie gab den unwiderſtehlichen Eindruck von dem Daſein einer Welt überſinnlicher Wahrheit. Sicher darf man behaupten, daß Fichte durch ſein Auftreten vom bedeutendſten Einfluß war auf die geiſtige Stimmung der Hauptſtadt. Er erhob ſie allmählich und unmerklich über das Niveau der Aufklärerei und des flachen Verſtandesdünkels, worin ſie ſeit Friedrich's II. Epoche gerade ihren Stolz und ihre Auszeichnung geſucht hatte. Dies war ſeitdem für immer vorbei; und welche bedenkliche Phaſen die berliner Bildung

auch später durchschritten ist, bis in jene Tiefe selbstgenügsamer Trivialität ist sie niemals mehr herabgesunken.

Wir wenden uns zum Gegenstande der Aufschrift zurück: Nach seiner Heimkehr aus Königsberg im August 1807 bewohnte er mit seiner Familie die Mansardzimmer eines geräumigen Gartenhauses im George'schen Garten, einer großen parkähnlich bepflanzten Gartenfläche, welche sich unfern der Weidendammerbrücke an der Friedrichsstraße bis weit neben der Spree hin, von der andern Seite bis an die Georgenstraße erstreckte, wo im ersten Hause Müller, im dritten hintersten Alexander von Humboldt wohnten. Schon während Fichte's Abwesenheit hatten Frau und Sohn in jener Wohnung den Sommer zugebracht, und die Nähe ihres Freundes und Landsmanns, Müller, begünstigten einen fast täglichen Verkehr. Der Sohn wurde hin und hergesendet und brachte Bücher mit für die Mutter, wol auch für sich selbst aus der reichen und wohlgeordneten Bibliothek des Freundes. Es waren neben Müller's Schweizergeschichte hauptsächlich biographische Werke, die Lebensbeschreibungen der großen italienischen Staatsmänner und Päpste, der Reformatoren und Humanisten des 16. Jahrhunderts, aus denen die Mutter mit tiefstem Interesse und die wichtigsten Stellen sich excerpirend den Gang der Menschengeschicke und darin den Lauf der Weltgeschichte kennen lernte. Sie erzählte dem Sohne auf Spaziergängen, was er davon zu fassen vermochte, und er vernahm hier zum ersten mal die großen Namen eines Gregor, eines Petrarca, eines Reuchlin und Ulrich von Hutten. In des letztern Schicksal wollte sie mit tiefer Rührung Aehnlichkeit mit dem ihres Gatten finden: beide fast immer ringend mit dem Leben, und beide meist verkannt! In diese fast ländliche Stille trat nun auch Fichte ein, und es wurde beschlossen, auch den Winter in

dem Gartenhaus zu wohnen. Hier in tiefer Verborgenheit vor den tiefverhaßten Fremden (man erinnere ſich der Bedingungen, unter denen er aus Kopenhagen zurückgekehrt war, ſ. oben S. 99) nur wenigen vertrauten Freunden ſichtbar und keine beſuchend, verfaßte er während des Winters ſeinen berliner „Univerſitätsplan" und die „Reden an die deutſche Nation".

Ueber jene Zeit berichtet Varnhagen von Enſe[1]): „Gegen Ende Auguſt traf Fichte von Königsberg über Kopenhagen unerwartet wieder ein. Er ſchloß ſich ganz in die Abgeſchiedenheit einer mitten im George'ſchen Garten anmuthig gelegenen Wohnung ein, nur bewährten Freunden zugänglich. Außerordentlich freuten wir uns ſeiner hellen kräftigen Gegenwart, ſeiner unerſchütterlichen Denkart und ſeiner feſten Zuverſicht. Bernhardi, Wilhelm von Schütz und ich hielten treulich zu ihm. Fichte hatte viel von dem königsberger Aufenthalt zu erzählen, unſere Anſichten und Urtheile über Ereigniſſe und Perſonen empfingen neues Licht ... Lebhaft und freudig ſtrahlte uns ein Gedicht an, das Fichte mitgebracht hatte und mit ſeinem gewaltigen Nachdruck bedeutend vorlas. Es war eine dem ruſſiſchen Kaiſer bei ſeinem Einzuge in Königsberg gedruckt überreichte Ode, worin der Geiſt Friedrich's des Großen die tröſtlichſten Verheißungen in den ſtärkſten Bildern ausſprach. Wenn wir Strophen hörten, wie dieſe:

Doch trifft von niemals fehlendem Bogen, doch
Der Rache Pfeil die Ferſe Napoleon's,
Und wäre er dreimal, wie ſein frevelnd
Herz, in der ſtygiſchen Flut gebadet — —

ſo fühlten wir die zwiefachen Schauer der poetiſchen

[1]) Varnhagen von Enſe, Denkwürdigkeiten und vermiſchte Schriften (Mannheim 1838), III, 32.

Nacht und der politischen Kühnheit, und sahen die Poesie, gleich einem Krieger zum Tode gerüstet, die wirklichen und unmittelbar nächsten Gefahren muthig durchwandern. Denn der unglückliche Palm war um nichts Größeres erschossen worden, und Napoleon's Haß und Grimm sah in dem Feinde niemals einen Edeln, mit dem ein glimpflicheres Verfahren geboten sein könnte, sondern stets nur den gemeinen Gegner, dessen man sich rasch und kurz entledigt. Wir fragten begierig nach dem Verfasser und hörten, als solcher bekenne sich ohne Hehl der Geheime Oberfinanzrath Stägemann in Königsberg, bisher nur als Dichter in Scherz- und Liebesgesängen bekannt, jetzt aber im höhern Schwunge sein glückliches Talent dem Vaterlande weihend, ein vortrefflicher Kopf, auch in Staatsgeschäften als solcher gerühmt."

So lange Müller noch in Berlin verweilte, war der Verkehr beider Männer, durch die Nachbarschaft ihrer Wohnungen befördert, ein sehr inniger; bis tief in die Nacht verlängerten sie oft ihre vertraulichen Gespräche, und wenn Fichte, bei seiner strengen und unerbittlichen Denkweise, in der frühern Rede Müller's am Geburtstage Friedrich's des Großen, welche von eifrigen Preußenfreunden als Hauptanklagepunkt gegen ihn betrachtet wurde, nichts Verfängliches gefunden hatte, wie wir aus dem im „Leben", I, 402, abgedruckten Briefe an Beyme wissen: so muß durch diese persönlichen Erörterungen jeder Zweifel an Müller's wahren Gesinnungen für Fichte verschwunden sein. Er blieb auch später, als Müller westfälischer Minister geworden war, sein treuer Freund und Vertheidiger, namentlich gegen Woltmann, dessen nach Müller's Tode erfolgten Angriff auf seinen literarischen und politischen Charakter er mit Indignation rügte.

Als Müller im November 1807 Berlin verließ, um seinem verhängnißvollen Schicksal entgegenzugehen, gab

ihm Fichte mit seiner Familie in Begleitung von August Zeune[1]) und eines königl. bairischen Militärarztes, der zufällig in Müller's Hause einquartiert war, das Geleite bis zur nächsten Station Zehlendorf. Dies bot den Männern Gelegenheit, zum letzten mal die Gläser auf das Wohl des Vaterlandes erklingen zu lassen. Was Müller hier sprach und gelobte, dem hat gewiß auch sein folgendes Leben nicht widersprochen. Warum konnte er, der Vielerfahrene, Weltkundige, es nicht als eine seiner würdige Aufgabe betrachten, den einmal ihm gewährten Einfluß beim französischen Kaiser dazu anzuwenden, um Schlimmes für Deutschland abzuwenden und Heilsames zu befördern? Wenigstens in seiner Wirksamkeit als Staatsrath und Generaldirector des öffentlichen Unterrichts im Königreich Westfalen hat er beidem redlich und mit Selbstaufopferung nachgestrebt, wie alle unbefangenen Zeugnisse aus jener Zeit übereinstimmend bekunden. Noch neuerdings hat man in meiner Vertheidigung Müller's nur „Schonung" erblicken wollen; ich aber glaube nicht, daß Müller's Charakter der Beschönigung oder Verhüllung bedürfe, vielleicht abgesehen von einigen persönlichen Schwächen, welche sich ihm, wie Varnhagen einmal treffend bemerkt, gleich Ungeziefer, wie schlimme Gewöhnungen angehängt hatten. Er war, wenn auch kein starker, doch durchaus nobler Charakter, der bis in sein Alter hinein, frei von erstarrender Selbstsucht, Erregbarkeit für alles Edle und Große sich erhalten hatte. Ich wiederhole mit Bedacht mein früheres Wort, daß es Zeit scheine, auch diesem würdigen Manne ein parteiloseres und gerechteres Urtheil bei der Nachwelt zu bereiten!

---

[1]) Jahn ist nicht dabei gewesen, wie dessen Biograph behauptet; er erschien erst ein paar Jahre später in diesem Kreise.

Die letzte Wohnung, welche Fichte bis zu seinem Tode inne hat, war im Hauptgebäude des George'schen Hauses, welches jetzt das Friedrich-Wilhelmsinstitut für Militärärzte aufgenommen hat. Er wohnte im dritten Portal des Hauses gegen die Wiedendammerbrücke hin, zwei Treppen hoch. Als für den 19. Mai 1862 die Stadt Berlin das Haus mit einer Denktafel bezeichnen wollte wo Fichte gewohnt, kam zunächst dieses Haus n Frage., Aber die gegenwärtige veränderte Bestimmung desselben beebenso der fast casernenartige Umbau, den es ‚seitdem standen, ließen davon absehen und ein anderes früher bewohntes Haus wählen.

* * *

Wir nahen jetzt einer Lebensepoche Fichte's, welche so sehr mit der vaterländischen Geschichte verwoben und darum so allgemein bekannt ist, daß an gegenwärtiger Stelle die kürzeste Behandlung genügen würde, zumal wir nur noch wenige bisher unbekannte Züge derselben beizufügen wissen.

Der Universitätsplan. Rectorat. Reden an die deutsche Nation. (1807—11.)

Im George'schen Gartenhause also schrieb Fichte, wie wir aus dem vorigen Abschnitte hörten, den berliner „Universitätsplan" und die „Reden an die deutsche Nation", zwei Werke, welche trotz ihrer scheinbaren Verschiedenartigkeit doch im engsten Zusammenhange miteinander stehen. Denn wie Fichte in den Reden beabsichtigte, dem Volke einen neuen Geist der Kraft und des Selbstvertrauens einzuflößen, so hatte der König einen ähnlichen Gedanken im Sinne bei den Worten, welche den Ent-

schluß begleiteten, in Berlin eine Hochschule zu errichten: „Der Staat muß an geistigen Kräften ersetzen, was er an physischen verloren hat.“ Beyme, in dessen Händen die Ausführung der königlichen Absicht damals lag, forderte Fichte auf, einen Plan für die Organisation eines solchen Instituts, das in größtem Maßstabe und frei von den alten hergebrachten Formen errichtet werden sollte, zu entwerfen.

Schon Ende September 1807 legte Fichte seinen Universitätsplan vor. Während die übrigen, der Regierung eingesandten Pläne von Schmalz, Wolf und die „gelegentlichen Gedanken“ von Schleiermacher sich begnügten, auf den Grundlagen der bisherigen Universitätsorganisation die Verhältnisse der Facultäten zweckmäßiger zu gestalten, so ging Fichte's Plan, was nicht zu übersehen ist, darauf, ein neues Verhältniß zwischen Lehrenden und Lernenden zu gründen. Dies sollte in einer Weise organisirt werden, bei der die nothwendige Mittheilung des Lehrmaterials an die Schüler, womit die Universitätslehrer fast durchgängig ihre Aufgabe erfüllt sehen, seine wichtigere Ergänzung fände in ununterbrochen fortgesetzten Besprechungen zwischen den Zöglingen und dem Lehrer, in steter Reproduction und selbstthätiger Umgestaltung des Gelernten von seiten des Schülers, der hierdurch zum freiesten Gebrauch des Angeeigneten und auch zur schöpferischen Fortbildung der Wissenschaft angeregt werden müsse. So sollte die Universität zur „Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs“ werden. Dies war das Neue seines Plans, dessen praktische Ausführung übrigens niemals und nirgends versucht wurde, und eine Hingebung von seiten der Lehrer erfordern würde, die sich auch, wenigstens an einer großen Universität, kaum als praktisch durchführbar denken läßt. In Berlin wurde Fichte's „Deducirter Universi-

tätsplan", als die Organisation der Hochschule in den Jahren 1808, 1809 und 1810 zur wirklichen Ausführung kam, aus naheliegenden Gründen nicht einmal ernstlich ins Auge gefaßt, weshalb Fichte sich an den weitern Verhandlungen nicht mehr betheiligte. Die gründlichste Würdigung seines Plans ließ ihm zu damaliger Zeit Müller angedeihen.[1])

Am 15. Oct. 1810 wurde endlich die berliner Hochschule eingeweiht, nachdem schon früher mehrere Professoren, worunter auch Fichte, in dem zum Universitätsgebäude bestimmten prachtvollen Palaste des Prinzen Heinrich Vorlesungen gehalten hatten. Der erste Rector der Universität war, von der Regierung dazu ernannt, Schmalz, der erste aus der Wahl seiner Collegen hervorgegangene Fichte. Wir begnügen uns zu berichten, daß er dieses geschäfts- und verantwortungsreiche Amt nur kurze Zeit, vier Monate lang, verwaltete, und sich dann wegen der Schwierigkeiten, die er hatte, in organisatorischen und disciplinarischen Angelegenheiten mit seinen Ansichten durchzudringen, von demselben entbinden ließ. Der Jurist Savigny wurde sein Nachfolger.

Im runden Saale der Akademie der Künste hielt Fichte vor einem gemischten Publikum im Winter 1807 auf 1808 an Sonntagen von 12 bis 1 Uhr seine berühmt gewordenen 14 Reden an die deutsche Nation.[2]) Wir wollen nicht oft Gesagtes wiederholen. Was da geredet wurde unter den Augen der französischer Häscher, beim Klange französischer Trommeln, hat Muth gesät, nicht nur damals, als solches Reden allein schon muthige That war, es hat seine nachhaltige Kraft bewährt in dem

---

[1]) Leben, II, 412—416.

[2]) Vgl. die Auszüge daraus mit einer Einleitung von J. H. Fichte weiter unten.

Jahre der Begeisterung 1813 und nachher noch so manchem deutschen Manne, wenn ihm Zweifel erwachen wollten am Heil des Vaterlands; die gewaltige Kraft dieser Reden, wie wäre sie überzeugender zu beweisen, als durch die tausend Stimmen, die vor wenigen Monaten bei der Fichtefeier in allen deutschen Gauen den großen Redner gepriesen haben.

Getreu der hier uns gestellten Aufgabe verfolgen wir die Wirkungen, welche dies Werk für Fichte selbst hatte.

Dank dafür von oben, in Form irgendeiner öffentlichen Anerkennung oder Auszeichnung hat Fichte niemals erfahren. Im Gegentheil hätte die Wirkung dieser Reden in officiellen Kreisen für ihn entmuthigend sein müssen, wenn er etwas darauf gegeben hätte, wie ein Zug aus seinem Leben berichtet.[1]) Ihm handelte es sich um andere Früchte, und die wurden ihm reichlich zu Theil. An die bildsame Jugend hatte er sich gewandt, und diese hatte seine Mahnung zu edler patriotischer Sittlichkeit und Selbstaufopferung wohl verstanden; die Wirkung seiner Reden trat 1813 in die Erscheinung, als nach dem Aufruf des Königs Jünglinge und Männer zum heiligen Kriege freiwillig herbeieilten. Wie aber sein Verhältniß zu den leitenden Autoritäten sich gestaltet hatte, darüber hat Kalisch, ein begeisterter und begabter Schüler Fichte's, der, zugleich sein Hausgenosse während der letzten Monate seines Lebens, als treuer Zeuge dienen kann, uns in seiner Rede beim Fichtefest in Berlin berichtet.[2]) Er erzählt vom Jahre 1813, wie Fichte sich bemüht habe, im Hauptquartier des preußischen Heers eine Stel-

---

[1]) Leben, I, 437.

[2]) Berliner National-Zeitung, 1862, Erste Beilage, 21. Mai.

lung zu finden, ähnlich der, die er beim Feldzug 1806 einzunehmen beabsichtigte. Fichte's Plan scheiterte abermals; woran, bleibe unerörtert. (Ohne Zweifel zu Fichte's Glück, indem er von seinem Freunde und treuen Berather Nicolovius darauf aufmerksam gemacht wurde, daß der damalige Feldpropst, nunmehr sein Vorgesetzter, kaum der Mann sein werde, um ihn in seinen eigentlichen Absichten zu unterstützen.) „Aber er blieb deshalb kein müßiger Zuschauer", fährt Kalisch fort; „in Reih und Glied des Landsturms hat ihn uns das Bild des Malers aufbehalten. In einer Episode zu seiner Vorlesung über Staatslehre zeichnete er im Sommer 1813 die Grundzüge des gerechten Kriegs, dem gegenwärtigen die Siege verheißend, die unser Volk in Waffen, sogar dem Unglück der Führer zum Trotz, über den kriegskundigen Gegner davontrug.

„Das waren Tage, an denen man sehen konnte, wie seinem Ernst die Heiterkeit zu Gesichte stand. Am Octoberabend der leipziger Siegesnachricht schien ihm das Ziel erreicht; bei der improvisirten Illumination das Bedenken der sparsamen Hausfrau, die das lieber den Armen und Kranken zugewendet hätte, mit dem Machtspruch: «Eins thun und das Andere nicht lassen!» beseitigend, legte er selber mit uns Hand an die Zurüstungen.

„Aber noch hatten die den Feind verfolgenden Truppen nicht den Rhein erreicht; schon im November änderte sich seine Stimmung: das Ziel, wie er's gehofft, wie er's erwartet hatte, war nicht erreicht!

„Es sind mir besonders Aeußerungen seiner Misbilligung in Erinnerung geblieben, über Maßregeln in Betreff des Heers und der Fortsetzung des Kriegs, die uns andern harmlos erschienen, aus denen — und wir wissen jetzt alle nur allzu wohl, wie richtig er schloß —

er entnahm, daß es darauf abgesehen sei, die Kraft und die Wehrhaftigkeit eines opfermuthigen Volks den engherzigen Zwecken der Selbstsucht und des zum Scheinleben der Reaction wiedererwachenden Eigennutzes dienstbar zu machen. Da überkam ihn — ich will es Ungeduld nennen, indem er, in wissenschaftliche Untersuchungen vertieft, aufs neue die Aufgabe erkannte, die das Vaterland in der neuen Gefahr, die er ihm in ihren ersten Anfängen entstehen sah, zu fordern hatte. Davon sprach er nicht; aber er kam oft in seinen Gesprächen auf die Hindernisse zurück, die das Volk von seinen Gelehrten trennen, damit sie ihm Lehrer und Erzieher seiner Zukunft würden. Denn die Censur u. a. hatte man, vermuthlich wegen dringender Geschäfte, abzuschaffen fürs erste noch vergessen!

„Es ist unzweifelhaft: hätte ihn die Seuche des Kriegs nicht so schnell, so unerwartet dahingerafft, der Friede würde ihn zu seinem ersten Märtyrer gemacht haben."

Dies Martyrium vollzog sich wirklich, wenigstens an Fichte's „Reden an die deutsche Nation", denen im Jahre 1824 in Berlin das Imprimatur von der Censur in zwei Instanzen verweigert wurde.

Eine andere und erfreuende Wirkung seiner Reden kam für Fichte unerwartet in dem warmen Dankschreiben von Pestalozzi[1]) und einem Anerbieten, das Ph. Emanuel von Fellenberg an ihn richtete, als Mitvorsteher an seinem pädagogisch-landwirthschaftlichen Unternehmen sich zu betheiligen.[2]) Wichtig für die Charakteristik Fichte's ist seine Antwort (Mai 1810): „Vorherrschende Neigung zu diesem oder jenem habe ich nicht und lasse etwas dieser Art in mir nicht aufkommen. Kann ich

[1]) Leben, II, 566.
[2]) Leben, II, 562, 564.

mit Ihnen in Vereinigung tiefer eingreifen in die allgemeine Bildung als auf meinem Wege, ſo laſſe ich alles andere ſtehen und komme zu Ihnen.“

Abſchluß des Lebens.

(1808—14.)

Nachdem wir über die äußere Wirkſamkeit Fichte's geſprochen — denn ſeine regelmäßige Thätigkeit als akademiſcher Lehrer an der berliner Hochſchule iſt hier zu übergehen —, wenden wir uns zum Schluſſe, um noch über ſeine perſönlichen Schickſale kurz zu berichten.

Im Juli 1808 erkrankte er an einer allmählich ſich entwickelnden, ebenſo ſchmerzhaften als gefährlichen Krankheit. Wie ein vor uns liegender eigenhändiger Bericht von Hufeland ſagt, war es eine Gichtkrankheit, die er ſich wol durch den harten Winter im Norden und die Seereiſe zugezogen hatte. Sie hinterließ ihm Steifigkeit der Gelenke an den Händen und hat ihn nie wieder verlaſſen. Wegen derſelben mußte er in den drei aufeinander folgenden Sommern 1809—11 die Bäder von Warmbrunn und Teplitz beſuchen. Von dem Aufenthalt in letzterm Bade liefert Varnhagen von Enſe ein anziehendes Bild.[1]) Intereſſant iſt vielleicht zu vernehmen, daß er wol einer der erſten Kranken war, an dem die Elektricität, allerdings noch an dem auf dem Iſolirſtuhle ſitzenden Patienten mit der Leydener Flaſche, angewandt wurde.

---

[1]) Varnhagen von Enſe, Denkwürdigkeiten und vermiſchte Schriften, Bd. 6, oder: Neue Folge, Bd. 2 (Leipzig 1842), S. 65. Vgl. auch Weinhold, a. a. O., S. 92 fg.

Um das Bild Fichte's zu vollenden, wollen wir noch seines häuslichen Lebens gedenken. Fichte, der den ganzen Tag, wenn er nicht durch Vorlesungen unterbrochen wurde, an seinem Pulte arbeitend zubrachte, war der Mittelpunkt des ganzen Hauswesens, um ihn drehte sich, auf ihn bezog sich alles. Die Gattin war sorgsamst bemüht, alles Störende von ihm abzuhalten. Besuchende wurden von ihr empfangen, und nur in Ausnahmsfällen erhielt Fichte von ihrer Anwesenheit Kenntniß, damit er, wenn er wollte, an der Unterhaltung theilnehmen konnte. Namentlich französische Einquartierung, deren sie oft ziemlich vornehme hatten, durfte nie mit ihm in persönliche Berührung kommen; ihre Unterhaltung fiel vielmehr der Gattin und dem Sohne zu, welcher daran sein erstes Französisch üben konnte. — In Fichte's Hause stand man spät auf, und jeder frühstückte, mit sich selbst beschäftigt, für sich. Erst abends versammelte sich die Familie, und Fichte ließ sich die Ereignisse des Tages berichten, wobei er dann eingehend namentlich nach dem Unterricht und den Arbeiten des Sohnes sich erkundigte; überhaupt widmete er sich demselben, wenn es seine Zeit erlaubte, mit voller väterlicher Hingabe, und letzterer hat in seiner Lebensbeschreibung gerühmt, wie methodisch und doch wie anschmiegend an die Fassungskraft des Knaben er ihn in den alten Sprachen unterrichtete. [1]) Vom funfzehnten Jahre an durfte der Sohn ihn auf Spaziergängen und Abendausflügen begleiten, selbst wenn Fichte, wie er es bisweilen liebte, seine Abendmahlzeit in dem noch jetzt wohlbekannten Weinhause von Lutter und Wegener einnahm. Die Gesprächsgegenstände bei diesen gemeinschaftlichen Spaziergängen waren fast immer ernster, philosophischer Natur. Fichte theilte

[1]) Leben, I, 428.

dem Sohne seine wichtigsten Lebensansichten mit, und ging mild und hingebend auf dessen kindliche Fragen und Einwürfe ein. — Gemischte Gesellschaften besuchte Fichte nicht, und nur während seines Rectorats hatte er an den Donnerstagabenden offenes Haus. Uebrigens fehlte es seinem Hause zu keiner Zeit an jungen, talentvollen Leuten, deren Besuche gern gesehen waren; doch verkehrten sie mehr mit der Gattin und dem Sohn, mit Lectüre und Musik die Zeit geselllig ausfüllend. — Der Abend wurde fast immer im traulich geschlossenen Familienkreise zugebracht; in der Regel beendete ihn die würdige Sitte einer gemeinschaftlichen Abendandacht, an der auch das Gesinde theilzunehmen pflegte. Wenn unter Begleitung des Klaviers einige Verse aus einem Choral gesungen worden waren, nahm der Hausvater das Wort und sprach über eine Stelle oder ein Kapitel des Neuen Testaments, besonders aus seinem Lieblings-Evangelisten Johannes, oder er redete auch, wenn besondere häusliche Veranlassung dazu aufforderte, ein Wort der Ermahnung oder des Trostes.

Erscheint so das Bild des Philosophen in seinem Hause ehrwürdig und mild, so war besonders das Verhältniß zu seiner Gattin das der würdigsten gegenseitigen Ergänzung. Schon vor ihrer Verheirathung rühmt er von ihr in Briefen an seinen Bruder[1]): „Sie ist die edelste trefflichste Seele; hat Verstand, mehr als ich, und ist dabei sehr liebenswürdig; liebt mich, wie wol wenig Mannspersonen geliebt worden sind.“ Im Verlaufe der Ehe wurde sie immermehr seine geistig ihm ebenbürtige Gefährtin, die allein ganz ihn kannte. Mit ihr berieth er alle bedeutenden Angelegenheiten seines spätern Lebens, und sie wirkte rathend und scharfe Ent-

[1]) Weinhold, a. a. O., S. 18.

ſchlüſſe mildernd auf den ſelbſtändigſten Mann ein. So ſchrieb er ihr im Jahre 1807 die ernſten Worte: „Meine Theuere, ſo wie ich ſorgen muß, daß Du nie Dich ſchämſt, die Meinige zu ſein, ſo muß man auch Dir es anſehen, daß Du meine innigſte Freundin und die Vertraute meiner geheimſten Gedanken ſeit Jahren geweſen, und unſers Sohnes Rückblick, wenn er einſt ein braver Mann werden ſollte, muß mit gleicher Verehrung auf ſeine Mutter wie auf ſeinen Vater fallen.“

Faſt noch mehr lernt man ihn in ſeiner tiefen Gemüthlichkeit aus dem Briefwechſel mit ſeinen Verwandten kennen, deſſen Veröffentlichung wir Weinhold verdanken.[1]) Während ſeines umherſuchenden Wanderlebens war zwiſchen ihm und ſeiner Mutter, deren Liebling unter ſeinen Geſchwiſtern er geweſen war, eine Spannung eingetreten; denn ſie konnte nicht begreifen, daß er die Exiſtenz eines ſächſiſchen Landgeiſtlichen verſchmähte. Dieſe Spannung, die zeitweiſe verbitternd auf Fichte gewirkt hatte, hob ſich alsbald nach Fichte's Anſtellung in Jena, und nachdem die Familie auch ſeine liebenswürdige, ſanft ſchlichtende Gattin kennen gelernt hatte. Nun erſt erkannten dieſe einfachen Leute, daß er ſein Leben richtig geleitet hatte. Sein Vater übrigens hatte nie den Glauben an ihn verloren, ja der ſchlichte Landmann ließ ſich gern von ſeinem Sohne in die Tiefe ſeiner Weltanſchauung einführen, wie er denn nach dem Zeugniß eines ſeiner jüngern Söhne „denkenden, forſchenden Geiſtes“ geweſen iſt. Von nun an wurde das Verhältniß Fichte's zu ſeinen Aeltern und Geſchwiſtern immer vertrauter, und er wurde ihnen das unterſtützende Familienhaupt. Mit gründlicher Hingebung widmet er ſich einem Bruder, der

[1]) Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und ſeinen Verwandten (Leipzig 1862).

noch in fortgeschrittenem Alter den Versuch zu einer gelehrten Laufbahn machte; dann tritt er mit den Brüdern, die ihr Handwerk der Bandwirkerei zur Fabrikation zu erweitern gedachten, in Handelsgemeinschaft und entwickelt hier — eine überraschend neue Seite seines Wesens — Eigenschaften eines vorsichtig schaltenden Geschäftsmannes. Im Jahre 1801 war der alte Vater in Berlin bei seinem Sohne, und 1810 machte die ganze Familie unsers Philosophen, von Teplitz kommend, einen Besuch in Rammenau.

Der Eindruck, den Fichte bei seiner Familie hinterließ, kann nicht treffender gegeben werden als mit den wenigen Worten, die einer der Brüder nach seinem Tode über ihn aussprach: „Er war nicht nur ein großer, sondern auch ein nachahmungswürdiger guter Mann."

Seine Aeltern gingen ihm nur kurze Zeit im Tode voran; sein Vater starb, 75 Jahre alt, im September 1812 und seine Mutter nur wenige Wochen vor seinem Tode. Er hat den Verlust der theuern, bis in ihr spätes Alter merkwürdig geistesfrisch und rüstig gebliebenen Greisin nicht mehr erfahren; denn er selbst war um die Mitte des Januar 1814 tödlich erkrankt.

Wie seine Geburt an das Ende des Siebenjährigen Kriegs fiel, dessen Schauplatz hauptsächlich sein sächsisches Vaterland war, und der an seinem Geburtsdorfe manche verheerende Wirkung äußerte; wie sein Jünglings- und Mannesleben die Französische Revolution und die folgenden Kriege zum großen historischen Hintergrunde hat — Ereignisse, die auf sein Leben und seine Entwickelung entscheidend einwirkten: seine Schrift über die Französische Revolution und infolge deren seine Verfolgung in Jena, seine Uebersiedelung nach Berlin und daran sich anschließend seine Flucht im Jahre 1806, seine Reden an die deutsche Nation —: so war ihm auch beschieden, an den

mittelbaren Folgen des großen vaterländiſchen Kriegs ſeinen Tod zu finden. Die Gattin hatte ſich mit voller Aufopferung der körperlichen und gemüthlichen Pflege der kranken und verwundeten Krieger gewidmet; fünf Monate lang beſuchte ſie im kalten Herbſt und Winter 1813 dieſelben in den vom Kriegstyphus verpeſteten Spitälern, und nur die begeiſterte Hingabe an dieſen Beruf vermochte allen Ekel und körperliches Misbehagen zu überwinden. Endlich erlag ſie der Anſteckung des Lazarethfiebers in heftigſtem Grade. Sie genas langſam, hatte aber das Gift der Anſteckung auf ihren Gatten übertragen. Die Nachricht von dem Uebergange der Verbündeten über den Rhein und von den Fortſchritten des Heers im feindlichen Lande waren die letzte Freude, die ihm auf Erden wurde. Er ſtarb in der Nacht des 27. Jan., morgens gegen 5 Uhr.

Seine Leichenfeier, am 30. Jan. morgens, kann man ſagen, war eine allgemeine. Nicht nur die Univerſität, die ganze Stadt folgte dem Zuge auf den Oranienburger Kirchhof. Dort hielt der Geiſtliche der Dorotheenkirche eine würdige Grabrede; unerwartet trat Marheineke vor, um eine Rede zu halten, die viele ſeiner Schüler verletzte. Sie iſt nachher gedruckt worden. Mehr zu bedauern war, daß Schleiermacher dadurch ſich abhalten ließ, wie er ſich vorgeſetzt, einige Worte am Grabe zu ſprechen, um in Fichte „das Bild eines Weiſen" der Jugend vor Augen zu ſtellen. Da er im übrigen als Gegner Fichte's galt, ſo wäre an jener Stätte ein Wort milder Ausgleichung und verehrender Anerkennung um ſo ergreifender geweſen!

Ein hoher Obelisk bezeichnet die Stätte auf dem erſten Kirchhofe vor dem Oranienburger Thore zu Berlin, wo Fichte beerdigt iſt; dort wurde auch, fünf Jahre ſpäter, zu den Füßen des vorausgegangenen Gatten,

Johanna Fichte zur Erde beſtattet. Die Worte, die das eiſerne Grabdenkmal trägt (Daniel 12, 3), zeigen dem Beſucher, wer hier beſtattet iſt: „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, ſo viele zur Gerechtigkeit weiſen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

Chronologiſch geordnetes Verzeichniß der Schriften von Johann Gottlieb Fichte mit Angabe des jeweiligen Aufenthaltsortes des Verfaſſers.

J. G. Fichte's Sämmtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. Berlin 1845—46. Acht Bände.

J. G. Fichte's Nachgelaſſene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. Bonn 1834. Drei Bände.

J. G. Fichte's Leben und literariſcher Briefwechſel. Von ſeinem Sohne Immanuel Hermann Fichte. Zweite ſehr vermehrte und verbeſſerte Auflage. Leipzig 1862. Erſter Band: Das Leben. Zweiter Band: Actenſtücke und literariſcher Briefwechſel.

Hauptabſchnitte der Werke:

I. **Theoretiſche Philoſophie.** (Sämmtliche Werke, I, II. Nachgelaſſene Werke, I, II.)

II. A. **Rechts- und Sittenlehre.** (S. W., III, IV. N. W., II, III.)

B. **Religionsphiloſophie.** (S. W., V.)

III. **Populärphiloſophiſche Schriften.** (S. W., VI, VII, VIII. N. W., III. Leben, II.) Dieſe ſind:

Politik und Moral. (S. W., VI, VII.)

Philoſophie der Geſchichte. (S. W., VII.)

Vermiſchte Schriften und Aufſätze. (S. W., VIII. N. W., III. Leben, II.)

1774. Herbſt. (Schulpforta.)
Oratio de recto praeceptorum poëseos et rhetorices usu. Ungedruckt. (L., I, 17.)

1786. (Wahrſcheinlich als Hauslehrer in Leipzig.)
Das Thal der Liebenden. Novelle. Zum erſten mal gedruckt. (S. W., VIII, 439.)

1788—89. Winter. (Zürich. Hauslehrer bei Ott.)
Plan anzuſtellender Redeübungen. (L., II, 1.)

1790. Mai. (Leipzig.) [L., I, 74.]
Plan zu einer Zeitſchrift über Literatur und Wahl der Lectüre. (L., II, 11.)

1790. Sommer. (Leipzig.)
Aphorismen über Religion und Deismus (Fragment). (S. W., V, 1. L., II, 15.)

1790. Herbſt und Winter. (Leipzig.) [L., I, 97, 100, 113.]
Verſuch eines erklärenden Auszugs aus Kant's Kritik der Urtheilskraft. Ungedruckt.

1791. (Verſchiedene Zeiten und Orte.)
Predigten. Ueber die Wahrheitsliebe. (S. W., VIII, 259.) Ueber das Abendmahl. (S. W., III, 211.) Am Frouleichnamstage, 23. Juni, in Warſchau gehalten (vgl. oben S. 33). Ueber die Pflichten gegen Feinde. (S. W., VIII, 248.) Am erſten Adventsſonntag in Krockow oder Danzig gehalten. — Der Plan zur Herausgabe und die Abfaſſung eines ſchöngeiſteriſchen Dialogs als Vorrede (S. W., VIII, 245) mag aus Krockow 1792 oder Zürich 1793 ſtammen.

1791. (Königsberg, 13. Juli bis 18. Auguſt.)
Verſuch einer Kritik aller Offenbarung. Erſte Auflage 1792, anonym. Zweite Auflage 1793. (S. W., V, 11.)

1791. (Königsberg. October.)
Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks, ein Raiſonnement und eine Parabel. (Berliner Monatsſchrift, 1793, S. 443—483. S. W., VIII, 223.)

1792. (Krockow.) [L., I, 147.]
Zuruf an die Bewohner der preußiſchen Staaten, veranlaßt durch die freimüthigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorſtellungen über die neuen preußiſchen Anordnungen in geiſtlichen Sachen. Ungedruckt.

1792. (Krockow.)
Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsterniß. Anonym erschienen. (S. W., VI, 1.)

1792—93. (Im Krockow'schen Hause zu Krockow oder in Danzig.)
Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Namen und Vorrede des Verfassers. 1793. (S. W., V, 11.)
Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution. Erster Theil: Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. (Weitere Theile wurden nicht verfaßt.) Erstes Heft. (S. W., VI, 37.)

1793. (Zürich vor der Verehelichung.)
Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution. Zweites Heft. Anonym erschienen 1793. Zweite um nichts veränderte Auflage 1795. (S. W., VI, 151.)

1793. (Zürich nach der Verheirathung.)
Recension von: Creuzer's skeptische Betrachtungen über Freiheit des Willens. (Jenaer Allg. Lit.-Zeitung, 1793, Nr. 303. Siehe Brief an Stephani: L., II, 512. S. W., VIII, 411.)
Recension von: Gebhard über sittliche Güte. (Jenaer Allg. Lit.-Zeitung, 1793, Nr. 304. S. W., VIII, 418.)
Recension des: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. (Jenaer Allg. Lit.-Zeitung, 1794, Nr. 47—49. Siehe Brief an Stephani: L., II, 511. S. W., I, 1.)

1794. (Zürich.)
Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar 1794. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Jena und Leipzig 1798. (S. W., I, 27.)

1794. (Jena. Sommersemester.)
Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer. Jena und Leipzig

1794. Zweite Ausgabe, Tübingen 1802. Zweite verbesserte Ausgabe, Jena und Leipzig 1802. (S. W., I, 83.)

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Erste Ausgabe 1794. (S. W., VI, 289.)

1794—95. (Jena. Wintersemester.)

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als Handschrift für seine Zuhörer. Anhang: Ueber die Würde des Menschen. Jena und Leipzig 1795. (S. W., I, 412.) Weitere Ausgaben genau wie bei der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. (S. W., I, 329.)

Des Professors Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beigelegt worden ist. Zu den Sonntagsvorlesungen. (L., II, 21.)

Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit. (Schiller's Horen, 1795, Bd. 1, St. 1. S. W., VIII, 342.)

1795. Frühling und Sommer. (Osmannstädt.)

Fichte's Rechenschaft an das Publikum über seine Entfernung von Jena im Sommerhalbjahre 1795. Zum ersten mal gedruckt. (L., II, 43. Vgl. oben S. 59.)

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. (Philosophisches Journal, herausgegeben von Fichte und Niethammer, 1795, Bd. 1. S. W., VIII, 301.)

Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. Briefe. Unvollendet. Geschrieben für Schiller's Horen (vgl. Brief an Schiller: L., II, 375), dann aber wegen Meinungsverschiedenheit mit Schiller (vgl. Schiller's und Fichte's Briefwechsel: L., II, 372—391) gedruckt erst 1798 im Philosophischen Journal. (S. W., VIII, 270.)

1795. Herbst. (Jena.)

Vergleichung des vom Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre. Die sogenannte Annihilirung Schmid's. (Philos. Journal, 1795, Heft 12. S. W., II, 421.)

1795. (Jena.)
Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution. Zweite Auflage. (S. W., VI, 37.)

1796. (Jena.)
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1796. (S. W., III, 1.)
Recension von: Kant. Zum ewigen Frieden. (Philos. Journal, 1796. S. W., VIII, 427.)

1797. (Jena.)
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. (Philos. Journal, 1797. S. W., I, 417.)
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. (Philos. Journal, 1797. S. W., I, 451.)
Annalen des philosophischen Tons. (Philos. Journal, 1797. S. W., II, 459.)
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (Philos. Journal, 1797. S. W., I, 519.)

1798. (Jena.)
Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. (Philos. Journal, 1798. S. W., V, 175.) Dieser Artikel führte die Anklage des Atheismus herbei.
Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre. Leipzig und Jena 1798. (S. W., IV, 1.) Dazu das folgende:
Asketik als Anhang zur Moral. In Vorträgen zu Jena 1798 gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre. (N. W., III, 119.)
Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. (S. W., I, 27.)

1799. (Jena.)
Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus. Zwei Auflagen in demselben Jahre. Jena und Tübingen 1799. (S. W., V, 191.)
Der Herausgeber des Philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage

des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. Jena 1799. (S. W., V, 239.)

Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. (Auf denselben Streit bezüglich.) Zum ersten mal gedruckt. (S. W., V, 335.)

1799—1800. (Berlin.)

Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. Zweite unveränderte Auflage 1838. (S. W., II, 165.)

Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere. (N. W., III, 362.)

1800. Januar. (Fichte war in Jena, um seine Familie nach Berlin abzuholen.)

Aus einem Privatschreiben (über den Atheismusstreit). (Philos. Journal, 1800. S. W., V, 375.)

1800. (Berlin.)

Recension von: Bardili's Grundriß der ersten Logik. (Erlanger Lit.-Zeitung, 1800. S. W., II, 490.)

Der geschlossene Handelsstaat. Als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübingen 1800. (S. W., III, 387.)

Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transscendentalem Idealismus. (N. W., III, 368.)

Zur Darstellung von Schelling's Identitätslehre. (Zeitschrift für speculative Physik, II, 2. N. W., III, 371.)

1801. (Berlin.)

J. G. Fichte's Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold. Tübingen 1801. (S. W., II, 504.)

Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin 1801. (S. W., II, 323.)

Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. Von J. G. Fichte. Herausgegeben von A. W. Schlegel. Tübingen 1801. (S. W., VIII, 1.)

Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. Zum ersten mal gedruckt. (S. W., II, 1.)

1802. (Berlin.)

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (vgl. 1794). Zweite Auflage. (S. W., I, 83.)

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (vgl. 1794). Zweite Auflage. (S. W., I, 329.)

1802. (Berlin.)
Idylle. Gedicht. (Musenalmanach von A. W. Schlegel und Tieck. 1802. S. W., VIII, 460.)

1803. (Berlin.)

1804. (Berlin.)
Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen 1804. (N. W., II, 87.)
Aphorismen über Erziehung. Als Rechenschaftsablegung bei Gelegenheit eines damals gefaßten Plans, Söhne befreundeter Familien zur gemeinsamen Erziehung mit dem eigenen, damals acht Jahr alten Sohne in sein Haus aufzunehmen. (S. W., VIII, 353.)
Sonette philosophischen Inhalts. (Musenalmanach von Chamisso und Varnhagen. 1804. S. W., VIII, 461. N. W., III, 347.)

1804—1805. (Berlin.)
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Vorlesungen gehalten zu Berlin im Jahre 1804—5. Berlin 1806. (S. W., VII, 1.)

1805. Sommer. (Erlangen.)
Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahre 1805. (S. W., VI, 347.)

1805 und Winter 1805—6. (Erlangen und Berlin.)
Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität (Erlangen). Zum ersten mal gedruckt. (S. W., VIII, 207.)
Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen. (N. W., III, 275.)

1806. Wintermonate. (Berlin.)
Die Anweisung zum seligen Leben oder auch Religionslehre. Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806. Erste Auflage 1806. Zweite unveränderte Auflage 1828. (S. W., V, 397.)

1806. Sommermonate. (Berlin.)
Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. Unvollständig mitgetheilt. (N. W., III, 349.) Zum ersten mal vollständig abgedruckt. Streitschrift gegen Schelling. (S. W.,

VIII, 361; vgl. Vorrede zu S. W., VIII, S. XIV, XV. [1])

Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialogen. Erstes Gespräch. (N. W., III, 224.)

Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg. Reden an die deutschen Krieger, in Beziehung auf den Namenlosen (Napoleon). Zum ersten mal gedruckt. (S. W., VII, 505, 512.)

1807. (Königsberg.)

Prolog zur „Vesta". Herausgegeben von Fr. von Schrötter und Max von Schenkendorff. (Königsberg.) Zum ersten mal gedruckt. (S. W., VIII, 465.)

1807. Mai. (Königsberg.)

Dante's Inferno. Erster Gesang. Metrisch übersetzt. (Vgl. L., I, 386, 427. Abgedruckt in der Vesta, 1807.)

1807. Sommer. (Königsberg.)

Episode über unser Zeitalter, aus einem republikanischen Schriftsteller. Die Republik der Deutschen zu

---

[1]) Wir verdanken einer brieflichen Mittheilung des Herrn Professor Trendelenburg in Berlin, vom 27. Juni 1862, eine wichtige Notiz aus dem Geheimen Staats- und Cabinetsarchiv in Berlin: „An die definitive Anstellung in Erlangen (Cabinetsordre vom 19. März 1806) schließt sich in einem lose vorhandenen Briefe Fichte's der Wunsch um eine billige Erhöhung seines Gehalts. In demselben Briefe wünscht er Censurfreiheit und schreibt:

«Den nachgesuchten Urlaub (vgl. Lebensbild, S. 91) für dieses Semester habe ich erhalten und gedenke diese Zeit zu einer schriftstellerischen Zurechtweisung Schelling's mit seinem Vorgeben, daß er mein System übertroffen habe, welche für meinen Auftritt in Erlangen von Folgen sein muß, zu gebrauchen.»"

Dies bezieht sich auf obige Streitschrift, und es wird dadurch von neuem bestätigt, daß sein Auftreten gegen Schelling nicht durch dessen polemische Schrift gegen Fichte veranlaßt war, von deren Existenz er erst im Juni 1807 durch einen Freund (Metger) Kunde erhielt. Vgl. Leben, zweite Auflage, I, 345, 350. Anmerkung von J. G. Fichte.

Anfang des XXII. Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogte. Zum ersten mal gedruckt. (S. W., VII, 519.)

Ueber Macchiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften. (Vesta, 1807, und Musen, Zeitschrift von Fouqué und Neumann. N. W., III, 401.)

1807. Juni. (Königsberg.)

Der Patriotismus und sein Gegentheil. Zweites Gespräch. (N. W., III, 221, 248.)

1807. Juli. (Königsberg und Kopenhagen.)

Plan eines periodischen Werkes: „Zur Geschichte des wissenschaftlichen Geistes zu Anfang des 19. Jahrhunderts." Blieb unausgeführt. (Vgl. L., I, 397.)

1807. September. (Berlin.)

Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, dem Geheimen Cabinetsrath Beyme am 3. Oct. vorgelegt. Erste Ausgabe, Stuttgart und Tübingen 1817. (S. W., VIII, 95.)

Zu „Jacobi an Fichte". (Vgl. L., I, 398. N. W., III, 390.)

1807—1808. Winter. (Berlin.)

Uebersetzungen aus Tacitus. Ungedruckt. (Vgl. L., I, 427.)

1807—1808. (Berlin, an 14 Sonntagen gehalten.)

Reden an die deutsche Nation. Erste Ausgabe, Berlin 1808. Zweite Ausgabe, Leipzig 1824. (L., I, 423, und Lebensbild, S. 114.) Dritte Ausgabe, Stuttgart 1859. (S. W., VII, 257.)

1808. (Berlin.)

Zu Herbart's „Hauptpunkte der Metaphysik". (N. W., III, 395.)

1809. (Berlin.)

Aus Camoens' Lusiaden, Gesang 3, Stanze 118, metrisch übersetzt. (Pantheon, Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, von Büsching und Kannegießer, Berlin 1810, I, 1, S. 1—8. S. W., VIII, 472.) Andere metrische Uebersetzungen aus dem Portugiesischen, Spanischen und Italienischen. (Vgl. L., I, 427.)

1810. (Berlin.)

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berlin 1810. (S. W., II, 693.)

1810. (Berlin, 15. März.)
Dem 15. März 1810. Gedicht an seine Gattin mit einem Geburtstagsangebinde. (S. W., VIII, 464.)
Philomele. Gedicht. (S. W., VIII, 464.)

1810. (Berlin.)
Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorlesungen gehalten zu Berlin im Winterhalbjahre 1810—11. Erste Ausgabe nach seinem Tode, Stuttgart und Tübingen 1817. Waren von J. G. Fichte für den Druck bestimmt. Vgl. Jahr 1812—13. (S. W., II, 535.)

1811. (Berlin.)
Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Gehalten zu Berlin 1811. (N. W., III, 145.)

1811. (Berlin, 16. April.)
Rede von Fichte, als Dekan der philosophischen Facultät, bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Universität zu Berlin. Ueber akademische Würden. (S. W., VIII, 216.)

1811. (Berlin, 19. October.)
Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. Eine Rede beim Antritt seines Rectorats an der Universität Berlin. Erste Ausgabe, 1812. (S. W., VI, 449.)

1812. (Berlin, 18. Januar.)
Rede und Toast in Knittelversen, in der „christlich deutschen Gesellschaft" zu Berlin gesprochen. (S. W., VIII, 468.)

1812. (Berlin.)
System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812. (N. W., II, 493.)
System der Sittenlehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812. (N. W., III, 1.)
Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder transscendentale Logik. Vorgetragen von Michaelis bis Weihnachten 1812. (N. W., I, 103.)

1812—1813. Winter. (Berlin.)
Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen 1812. (N. W., II, 315.)
Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen im Winterhalbjahr 1812—13. Vgl. Jahr 1810. (N. W., I, 401.)

Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Winterhalbjahr 1812—13 (N. W., II, 1), aber durch den Ausbruch des Kriegs unvollendet geblieben und abgebrochen mit

1813. (Berlin, 19. Februar.)
Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813. (S. W., IV, 601.)

1813. Frühling. (Berlin.)
Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. (S. W. VII, 546.)

1813. Sommer. (Berlin.)
Die Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche. Vorgetragen im Sommer 1813. Erste Ausgabe, Berlin 1820. (S. W., IV, 367.)
Excurse zur Staatslehre von 1813. Vernunftreich. Ueber Zufall, Loos, Wunder u. s. w. Ueber Ehe, den Gegensatz von altem und neuem Staat und Religion u. s. w. (S. W., VII, 574.)

1813. September. (Berlin.)
Tagebuch über den animalischen Magnetismus. Beobachtungen bei Professor Wolfart und Reflexionen. (N. W., III, 295.)

1813. Herbst. (Berlin.)
Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Herbst 1813. (N. W., I, 1.)

Gott, Unsterblichkeit des Menschen, Seligkeit.

Uebersicht.

Gott.

Gegensatz von Weltlichkeit und Sittlichkeit; der Kern des Idealismus; Idealismus zur Theosophie gesteigert. — Gott als moralische Weltordnung. Gott als Geist. Begriff von Gott. — Erläuterung von „Moralische Weltordnung". — Menschliche Anschauung Gottes.

Unsterblichkeit des Menschen.

Kein wirklich gewordenes Individuum kann jemals untergehen. — Der Sittliche ist seiner persönlichen Fortdauer sich bewußt. — Aller Tod in der Natur ist Geburt zu höhern Leben.

Seligkeit.

Seligkeit kann und muß schon hienieden erlangt werden. — Glückseligkeit.

Gott.

Wenn dir das innre Götterwort wird ſpruchlos,
Verblaſſet auch die äußere Verſpürung;
Was dich umgibt, verlieret die Verzierung;
Was von dir ausgeht, wird nur ſchnöd und ruchlos.

Die Blüte deines Lebens ſteht geruchlos,
Was andere leitet, das wird dir Verführung;
Denn du biſt außerhalb des Alls Berührung,
Darum wird dir der äußre Laut auch ſpruchlos.

Das innen Todte glänze noch ſo ſcheinſam,
Doch treibt dich fort zu ungemeſſner Wehmuth,
Die unaufhaltſam ſchon dich griff, die Brandung. —

Drum bleib' ich in mir ſelber ſtill und einſam
Und pflege fort mit kindergleicher Demuth
Das Unterpfand der einſt'gen frohen Landung.

(Gegenſatz von Weltlichkeit und Sittlichkeit.)

Was meinem Auge dieſe Kraft gegeben,
Daß alle Misgeſtalt ihm iſt zerronnen,
Daß ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung und Verweſung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworrnes Weben
Mich ſicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben?

Das iſt's: Seit in Urania's Aug', die tiefe,
Sich ſelber klare, blaue, ſtille, reine
Lichtflamm', ich ſelber ſtill hineingeſehen;

Seitdem ruht dieſes Aug' mir in der Tiefe
Und iſt in meinem Sein, — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, ſieht in meinem Sehen.
(Der Kern des Idealismus.)

Nichts iſt, denn Gott, und Gott iſt nichts denn Leben:
Du weiſſeſt, ich mit dir weiß im Verein;
Doch wie vermöchte Wiſſen dazuſein,
Wenn es nicht Wiſſen wär' von Gottes Leben!

„Wie gern, ach! wollt' ich dieſem hin mich geben,
Allein wo find' ich's? Fließt es irgend ein
Ins Wiſſen, ſo verwandelt's ſich in Schein,
Mit ihm vermiſcht, von ſeiner Hüll' umgeben."

Gar klar die Hülle ſich vor dir erhebet,
Dein Ich iſt ſie; es ſterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchſchaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle ſichtbar,
Und unverſchleiert ſiehſt du göttlich Leben!
(Idealismus zur Theoſophie geſteigert.)
(Sonette. 1804. S. W., VIII, 461.)

(Gott als moraliſche Weltordnung.) Es iſt ein Misverſtändniß zu ſagen, es ſei zweifelhaft, ob ein Gott ſei, oder nicht. Es iſt gar nicht zweifelhaft, ſondern das Gewiſſeſte, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit, das einzig abſolut gültige Objective, daß es eine moraliſche Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum ſeine beſtimmte Stelle in dieſer Ordnung

angewieſen und auf ſeine Arbeit gerechnet iſt; daß jedes ſeiner Schickſale, inwiefern es nicht etwa durch ſein eigenes Betragen verurſacht iſt, Reſultat iſt von dieſem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von ſeinem Haupte, und in ſeiner Wirkungsſphäre kein Sperling vom Dache, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böſe ſicher mislingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum beſten dienen müſſen. Es kann ebenſo wenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Reſultat dieſes Nachdenkens ſich redlich geſtehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott als einer beſondern Subſtanz[1]) unmöglich und widerſprechend iſt, und es iſt erlaubt, dies aufrichtig zu ſagen und das Schulgeſchwätz niederzuſchlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns ſich erhebe. (Ueber den Grund unſeres Glaubens u. ſ. w. 1798. S. W., V, 187, 188.)

(Gott als Geiſt.) Ein Geiſt iſt nicht: er iſt kein Ding, aber nur das Ding iſt. Ein Geiſt iſt ein bloßer Begriff, ein Nothbehelf unſerer Schwäche, die nachdem ſie alles eigentlich Exiſtirende weggedacht hat, doch an die Stelle des logiſchen Subjects, von dem ſie ſpricht (und weit klüger nicht davon ſpräche), etwas hineinſetzt, das nicht eigentlich ſein ſoll, und denn doch ſein ſoll.

Der Satz, Gott iſt ein Geiſt, hat blos als negati-

---

[1]) Der Begriff „Subſtanz" ſchloß nach Fichte die Prädicate eines endlichen, beſchränkt ſinnlichen Weſens in ſich, konnte alſo nach der Conſequenz ſeines Syſtems der Gottheit ohne Widerſpruch nicht beigelegt werden. (Vgl. S. W., V, 232, 264—267.

ver Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten, triftigen Sinn. (Appellation. 1799. S. W., V, 264.)

(Begriff von Gott.) Dadurch, daß Etwas begriffen wird, hört es auf Gott zu sein; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgottes. Wer da sagt: du sollst dir keinen Begriff von Gott machen, sagt mit andern Worten: du sollst dir keinen Götzen machen, und sein Gebot bedeutet geistig dasselbe, was das uralte mosaische sinnlich: du sollst dir kein Bildniß machen, noch irgendein Gleichniß u. s. w., bete sie nicht an, und diene ihnen nicht. (Appellation. 1799. S. W., V, 267.)

(Erläuterung von „Moralische Weltordnung".) Da wollen sie ihre Selbständigkeit aus reinem Enthusiasmus für die Sünde und das Uebel, als Manichäer behaupten. Nun wird ihnen ja die Selbständigkeit nicht abgeleugnet. Nur wollen sie dieselbe erst durch Aussonderung von sich, aus zweiter Hand, haben: wenn er nicht außer ihnen ist, sie also zugleich als wahre Selbste außer ihm, so ist er nicht. Sich fühlen sie, Gott nicht; in sich leben sie, nicht in ihm.

Gott ist moralische Weltordnung oder (wenn man sich an das Wort, als ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans, nicht gewöhnen kann) moralisches Princip, moralisch schaffende Macht; — allerdings ist Gott an sich selbst nur als solche zu erfassen, und es ist uns durchaus kein anderes Mittel gegeben, ihn im Begriffe, sodaß dieser nicht leer sei, zu erfassen oder wirklich in ihm, mit ihm vereinigt, zu leben, außer in diesem Elemente. Darum ein Ordnendes, und ein zu

Ordnendes, Sphären dieſer Ordnung bis hinab auf die Sinnenwelt. Allein in jener iſt er aber zu erfaſſen. Er exiſtirt nicht als Natur, oder als ein Syſtem von Ichen; denn dieſe insgeſammt exiſtiren nicht eigentlich, nicht in jener Ordnung und zufolge derſelben, ſondern nur in der Erſcheinung und zufolge ihrer ewigen Erſcheinbarkeit. Dabei wird es nun bleiben, was auch jene, die ihre ſich angelogene ſelbſtändige Exiſtenz ehrenhalber auch mit Gott theilen und ihn damit beſchenken wollen, für Geſichter dazu machen! (Zu „Jacobi an Fichte". 1807. N. W., III, 392.)

(Uebergang zu Religion und menſchlicher Anſchauung Gottes.) Daß der Menſch, der die Würde ſeiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an dieſe Ordnung einer moraliſchen Welt, dieſes Ueberſinnliche, über alles Vergängliche unendlich erhabene Göttliche, ſich ſtütze, jede ſeiner Pflichten betrachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derſelben für gut, d. h. für ſeligmachend halte, und freudig ſich ihr unterwerfe, iſt abſolut nothwendig und das Weſentliche der Religion. Daß er die verſchiedenen Beziehungen jener Ordnung auf ſich und ſein Handeln, wenn er mit andern davon zu reden hat, in dem Begriff eines exiſtirenden Weſens zuſammenfaſſe und fixire, das er vielleicht Gott nennt, iſt die Folge der Endlichkeit ſeines Verſtandes; aber unſchädlich, wenn er jenen Begriff nur zu nichts weiter benutzt, als eben zu dieſem Zuſammenfaſſen der unmittelbar in ſeinem Innern ſich offenbarenden Verhältniſſe einer überſinnlichen Welt zu ihm. — — — Wer aber einen auch nur im mindeſten ohne Beziehung auf unſere moraliſche Natur entworfenen und von ihr im kleinſten Stücke unabhängigen Begriff vom Weſen Gottes ver-

langt, der hat Gott nie erkannt und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist.

Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben. (Appellation. 1799. S. W., V, 208.)

Unsterblichkeit des Menschen.

(*Kein wirklich gewordenes Individuum kann untergehen.*) Ueber die Unsterblichkeit der Seele kann die Wissenschaftslehre nichts statuiren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist ebenso ewig wie dies: also sie hält es wie Jesus: wer an mich glaubt, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber. (Wissenschaftslehre. 1813. N. W., II, 158.)

Das *eine* freie Ich, welches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Object, d. i. als die lediglich in der Erscheinnng vorkommende reflectirende Substanz, gespalten in ein zu vollendendes System von Ichen und Individuen. Diese Spaltung ist ein Theil aus der zu mehreren malen sattsam beschriebenen Spaltung der objectiven Welt in der Form der Unendlichkeit; gehört somit zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseins; wie in ihr ursprünglich das Sein sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; es kann daher kein durch diese Spaltung ge-

ſetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum untergehen; welches nur im Vorbeigehen erinnert wird gegen diejenigen unter unſern Zeitgenoſſen, welche, bei halber Philoſophie und ganzer Verworrenheit, ſich für aufgeklärt halten, wenn ſie die Fortdauer der hier wirklichen Individuen in höhern Sphären leugnen. (Religionslehre. 1806. S. W., V, 530.)

(Bewußtſein perſönlicher Fortdauer.) Das ſittliche Ich iſt ſeiner abſoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar ſicher, es glaubt nicht, hofft nicht, erwartet nicht dieſelbe, ſondern es hat und beſitzt ſie unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente; denn es ſelbſt, ſeiner Perſönlichkeit nach, iſt ja nichts, denn das Leben ſeines abſoluten Begriffs; dieſes entwickelt ſich in alle Ewigkeit fort; er ſelbſt darum mit ihm, da er ja durchaus nichts anderes iſt als dieſes Leben. — — — Er iſt ſich bewußt, ſeiner Perſönlichkeit ewiger Fortdauer, ſagte ich. Für ihn gibt es nicht etwa ein anderes Leben, ſondern nur eine Fortſetzung dieſes einen und ſelbigen in alle Ewigkeit. Für ihn gibt es keinen Unterſchied zwiſchen Zeit und Ewigkeit; in die abſolute Ewigkeit, d. h. diejenige Zeitreihe, die ſchlechthin kein Ende nehmen kann, iſt er ſchon wirklich eingetreten. Dies iſt übrigens keine neue Lehre, ſondern die alte wohlbekannte: Kraft zu haben, das Leben zu haben in ihm ſelber; und, wer den Willen Gottes thut, der ſtirbt nie.

Man hat vergebens ſo viele Beweiſe für die Unſterblichkeit geſucht. Einen allgemeinen gibt es nicht. Für ſeine Perſon aber kann jeder unmittelbar wiſſen, wie es mit ihm ſteht. Sehe er hin in ſein Selbſt-

bewußtsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewußt ist, oder nicht. Wer sich aber nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, nämlich nach dieser geschilderten, dem ist wol dieses Sehnen ein Unterpfand derselben.

Im Gegentheil aber ist auch das klar, daß ein solcher, der hienieden nichts gelernt und nichts allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat, in einer solchen Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt. So weit, als allgemeinen Satz können wir es wol aussprechen, daß ein solcher nicht unsterblich ist; und es kann sogar sittliche Zwecke befördern, es auszusprechen: der Anwendung aber auf ein besonderes Individuum müssen wir uns enthalten, und jeden der Stimme seines Gewissens überlassen. (Sittenlehre. 1812. N. W., III, 55, 56, 74.)

Das sicherste Mittel, sich von einem Leben nach dem Tode zu überzeugen, ist das, sein gegenwärtiges so zu führen, daß man es wünschen darf. Wer es fühlt, daß wenn ein Gott ist, er gnädig auf ihn herabschauen müsse, den rühren keine Gründe gegen sein Dasein, und er bedarf keiner dafür. Wer so viel für die Tugend aufgeopfert hat, daß er Entschädigungen in einem künftigen Leben zu erwarten hat, der beweist sich nicht und glaubt nicht die Existenz eines solchen Lebens; er fühlt sie. (Brief. 1790. L., I, 74, 95.)

O was ist doch Menschenschicksal! So oft ich eine Geschichte unverschuldeten Elends höre, verstärkt sich

mein Blick in jene Welt, wo alles gleich ſein, und wo die Arbeit des Mühevollen herrlich enden wird. O könnte man doch allen Geplagten dieſen Gedanken recht ſtark in ihr Herz rufen! (Briefe. 1790. L., I, 88, 94.)

(Aller Tod in der Natur iſt Geburt.) Körperliche Leiden, Schmerz und Krankheit, wenn ſie mich treffen ſollten, werde ich nicht vermeiden können zu fühlen, denn ſie ſind Ereigniſſe meiner Natur, und ich bin und bleibe hienieden Natur; aber ſie ſollen mich nicht betrüben. Sie treffen auch nur die Natur, mit der ich auf eine wunderbare Weiſe zuſammenhänge, nicht mich ſelbſt, das über alle Natur erhabene Weſen. Das ſichere Ende alles Schmerzes und aller Empfänglichkeit für den Schmerz iſt der Tod; und unter allem, was der natürliche Menſch für ein Uebel zu halten pflegt, iſt es mir dieſer am wenigſten. Ich werde überhaupt nicht für mich ſterben, ſondern nur für andere — für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich geriſſen werde; für mich ſelbſt iſt die Todesſtunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlichern Leben.

Die Sonne gehet auf und gehet unter, und die Sterne verſinken und kommen wieder, und alle Sphären halten ihren Cirkeltanz; aber ſie kommen nie ſo wieder, wie ſie verſchwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens iſt ſelbſt Leben und Fortbilden. Jede Stunde, von ihnen herbeigeführt, jeder Morgen und jeder Abend ſinkt mit neuem Gedeihen hinab auf die Welt; neues Leben und neue Liebe entträufelt den Sphären, wie die Thautropfen der Wolke, und umfängt die Natur, wie die kühle Nacht die Erde.

Aller Tod in der Natur iſt Geburt, und gerade im Sterben erſcheint ſichtbar die Erhöhung des Lebens. Es

ist kein tödtendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist blos das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen. Und mein Tod könnte etwas anderes sein — meiner, der ich überhaupt nicht eine bloße Darstellung und Abbildung des Lebens bin, sondern das ursprüngliche Leben in mir selbst trage? — Es ist gar kein möglicher Gedanke, daß die Natur ein Leben vernichten sollte, das aus ihr nicht stammt; die Natur, um derenwillen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt. (Bestimmung des Menschen. 1800. S. W., II, 315, 317.)

Stürbe kein vernünftiges Wesen auf der Erde, das da nun einmal ihr Licht erblickt hätte, so wäre kein Grund da, eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu harren: die einzig mögliche Absicht der Natur, Vernunft darzustellen und zu erhalten, wäre schon hienieden erfüllt und ihr Umkreis wäre geschlossen. Aber der Act, durch den sie ein freies selbständiges Wesen tödtet, ist ihr feierliches, aller Vernunft kundbares Hinüberschreiten über diesen Act, und über die ganze Sphäre, die sie dadurch beschließt; die Erscheinung des Todes ist der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst und einer Natur für mich hinübergleitet.

Jeder meinesgleichen, der aus der irdischen Verbindung heraustritt und der meinem Geiste nicht für vernichtet gelten kann — denn er ist meinesgleichen —, zieht meinen Gedanken mit sich hinüber; er ist noch, und ihm gebührt eine Stätte. Indeß wir hienieden um ihn trauern (sowie Trauer sein würde, wenn sie

könnte, im dumpfen Reiche der Bewußtloſigkeit, wenn ſich ein Menſch zum Lichte der Erdenſonne entreißt), iſt drüben Freude, daß der Menſch zu ihrer Welt geboren wurde, ſowie wir Erdenbürger die unſerigen mit Freude empfangen. Wenn ich einſt ihnen folgen werde, wird für mich Freude ſein; denn die Trauer bleibt in der Sphäre zurück, die ich verlaſſe.

Es verſchwindet vor meinem Blicke und verſinkt die Welt, die ich noch ſoeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr ſchaue, iſt ſie doch nur der Vorhang, durch den eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem dieſe ſich entwickeln ſoll. Mein Glaube tritt hinter dieſen Vorhang und erwärmt und belebt dieſen Keim. Er ſieht nichts Beſtimmtes, aber er erwartet mehr, als er hienieden faſſen kann und je in der Zeit wird faſſen können.

So lebe ich und ſo bin ich, und ſo bin ich unveränderlich, feſt und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieſes Sein iſt kein von außen angenommenes, es iſt mein eigenes, einiges wahres Sein und Weſen. (Beſtimmung des Menſchen. 1800. S. W., II, 318 fg.)

Seligkeit.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, das Scheinleben ist nothwendig elend und unselig. — Die Möglichkeit alles — Genusses, Freude, Seligkeit, oder mit welchem Worte ich das allgemeine Bewußtsein des Wohlseins fassen will, gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb.

Vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst ihm verschmolzen ist Seligkeit; getrennt von ihm sein und ausgestoßen, indem man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.

Was die Erscheinung tragen und im Dasein erhalten muß, wenn sie auch nur als Erscheinung dasein soll, ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Daseins ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein. Ueber dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Dasein ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu.

Wo es zum Leben kommt und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfniß ist nun immer und unter jeder Bedingung zu befriedigen: unaufhörlich umgibt uns das Ewige und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu thun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort in jedem Momente

ſeines Daſeins ganz und ungetheilt, in aller ſeiner Fülle, und iſt darum ſelig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerſchütterlich feſt überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit alſo genießen werde, — und dadurch geſichert gegen allen Zweifel, Beſorgniß oder Furcht.

Wo es zum wahrhaftigen Leben noch nicht gekommen iſt, wird jene Sehnſucht nicht minder gefühlt; aber ſie wird nicht verſtanden. Glückſelig, ruhig, von ihrem Zuſtande befriedigt möchten alle gern ſein, aber worin ſie dieſe Glückſeligkeit finden werden, wiſſen ſie nicht; was eigentlich ſie lieben und anſtreben, verſtehen ſie nicht. In dem, was ihren Sinnen unmittelbar entgegenkommt und ſich ihnen darbietet — in der Welt, meinen ſie, müſſe es gefunden werden; indem für diejenige Geiſtesſtimmung, in der ſie ſich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden iſt, als die Welt. Muthig begeben ſie ſich auf dieſe Jagd der Glückſeligkeit, innig ſich aneignend und liebend ſich hingebend dem erſten beſten Gegenſtande, der ihnen gefällt und der ihr Streben zu befriedigen verſpricht. Aber ſobald ſie einkehren in ſich ſelbſt und ſich fragen: bin ich nun glücklich? wird es aus dem Innerſten ihres Gemüths vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du biſt noch ebenſo leer und bedürftig als vorher! Hierüber mit ſich im Reinen, meinen ſie, daß ſie nur in der Wahl des Gegenſtandes gefehlt haben, und werfen ſich in einen andern. Auch dieſer wird ſie ebenſo wenig befriedigen als der erſte: kein Gegenſtand wird ſie befriedigen, der unter der Sonne oder Mond iſt. Wollten wir, daß irgendeiner ſie befriedigte? Gerade das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges ſie befriedigen kann, das ja gerade iſt das einzige Band, wodurch ſie noch mit dem Ewigen zuſammenhängen und im Daſein verbleiben; fänden ſie einmal ein endliches Object, das ſie völlig zufrieden ſtellte, ſo

wären ſie eben dadurch unwiederbringlich ausgeſtoßen von der Gottheit und hingeworfen in den ewigen Tod des Nichtſeins. So ſehnen ſie und ängſtigen ihr Leben hin: in jeder Lage, in der ſie ſich befinden, denkend, wenn es nur anders mit ihnen werden möchte, ſo würde ihnen beſſer werden, und nachdem es anders geworden iſt, ſich doch nicht beſſer befindend; an jeder Stelle, an der ſie ſtehen, meinend, wenn ſie nur dort auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt ſein würden, würde ihre Beängſtigung weichen; — treu jedoch wiederfindend auch auf der Anhöhe ihren alten Kummer. Gehen ſie etwa bei reifern Jahren, nachdem der friſche Muth und die fröhliche Hoffnung der Jugend geſchwunden ſind, mit ſich zu Rathe; überblicken ſie etwa ihr ganzes bisheriges Leben und wagen eine entſcheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, ſich zu geſtehen, daß durchaus kein irdiſches Gut zu befriedigen vermöge: was thun ſie nun? Sie leiſten vielleicht entſchloſſen Verzicht auf alle Glückſeligkeit und allen Frieden; — das denn doch fortdauernde unaustilgbare Sehnen ertödtend und abſtumpfend, ſoviel ſie vermögen; und nennen nun dieſe Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dies Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntniß, daß der Menſch gar nicht zur Glückſeligkeit, ſondern nur zu dieſem Treiben im Nichts um das Nichts beſtimmt ſei, den wahren Verſtand.

Vielleicht auch leiſten ſie Verzicht auf Befriedigung nur für dieſes irdiſche Leben; laſſen ſich aber dagegen eine gewiſſe, durch Tradition auf uns gekommene, Anweiſung auf eine Seligkeit jenſeit des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerthen Täuſchung befinden ſie ſich! Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenſeit des Grabes für denjenigen, für welchen ſie ſchon dieſſeit deſſelben begonnen hat, und in keiner andern Weiſe und

Art, als ſie dieſſeits, in jedem Augenblicke, beginnen kann; durch das bloße ſich Begrabenlaſſen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und ſie werden im künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seligkeit ebenſo vergebens ſuchen, als ſie dieſelbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens geſucht haben, wenn ſie dieſelbe in etwas anderm ſuchen, als in dem, was ſie ſchon hier ſo nahe umgibt, daß es denſelben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann: in dem Ewigen. —

Und ſo irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verſtoßen aus ſeiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von ſeinem himmliſchen Erbtheile, nach welchem ſeine ſchüchterne Hand zu greifen blos ſich fürchtet, unſtet und flüchtig in der Wüſte umher, allenthalben bemüht ſich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einſturz jeder ſeiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in ſeines Vaters Hauſe. (Religionslehre. 1806. S. W., V, 407—409.)

Ich verſichere euch, und gedenkt dabei einſt meiner, wenn es geſchieht: ſo ihr im zweiten Leben, zu dem ihr allerdings gelangen werdet, euer Glück, wie hienieden, wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenſo ſchlecht befinden wie hier; und werdet euch ſodann eines dritten Lebens tröſten, und im dritten eines vierten, und ſo ins Unendliche: denn Gott kann weder, noch will er durch die Umgebungen ſelig machen, indem er vielmehr ſich ſelbſt, ohne alle Geſtalt, uns geben will. (Religionslehre. 1806. S. W., V, 521.)

(Glückſeligkeit.) Hienieden iſt nicht das Land der Glückſeligkeit; ich weiß es jetzt: es iſt nur das Land der Mühe, und jede Freude, die uns wird, iſt nur Stärkung auf eine folgende heißere Arbeit.

Wenn Sie ſagen: am Hofe, und wenn ich ſelbſt Premierminiſter würde, wäre kein wahres Glück, ſo reden Sie aus meiner Seele. Das iſt unter dem Monde nirgends, beim Dorfpfarrer ebenſo wenig als beim Premierminiſter. Der eine zählt Linſen, der andere Erbſen; das iſt der ganze Unterſchied. Glück iſt nur jenſeit des Grabes. Alles auf der Erde iſt unbeſchreiblich klein, das weiß ich: aber Glück iſt's auch nicht, was ich ſuche; ich weiß, ich werde es nie finden.

Nicht Glückſeligkeit iſt der Zweck unſers Daſeins, ſondern Glückwürdigkeit.

Ich habe nur eine Leidenſchaft, nur ein Bedürfniß, nur ein volles Gefühl meiner ſelbſt, das: außer mir zu wirken. Je mehr ich handle, deſto glücklicher ſcheine ich mir. Iſt das auch Täuſchung? Es kann ſein, aber es liegt doch Wahrheit zum Grunde. (Aus Briefen. 1790. L., I, 58, 82, 94 fg.)

Sittenlehre, ſittliche Natur des Menſchen.

Ueberſicht.

Sittenlehre.

Was du liebſt, das lebſt du. — Die fünf Standpunkte der Weltauffaſſung: theoretiſcher Senſualismus, Stoicismus, Moralität, Religioſität, Standpunkt der Wiſſenſchaft.

Sittengeſetze.

Allgemeines. Freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen. Die praktiſche Vernunft iſt die Wurzel aller Vernunft. Sittlichkeit muß Charakter ſein. — Unſittlichkeit: Trägheit, Feigheit, Falſchheit, Ueberwindung der Unſittlichkeit. Poſitive Religion. Auserwählte; Heroen, aufopfernde Hingabe an die Idee. — Nachruhm. — Der Charakter des Sittlichen: Selbſtloſigkeit, Liebe, Wahrhaftigkeit, Einfachheit.

Verſchiedenes.

Der Menſch iſt von Natur ſittlich. — Die Sache der Jugend iſt Ernſt und Begeiſterung. — Religiöſe Zerknirſchung. Frömmler. — Inconſequenz der Schlechten. Hingabe an die Menſchen. — Wirkliche und eingebildete Bedürfniſſe. — Sich-Adeln. — Die geiſtige Natur des Weibes. — Schamhaftigkeit. Die Ehe.

Sittenlehre.

(Was du liebſt, das lebſt du.) Offenbare mir, was du wahrhaftig liebſt, was du mit deinem ganzen Sehnen ſuchſt und anſtrebſt, wenn du den wahren Genuß deiner ſelbſt zu finden hoffſt — und du haſt mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebſt, das lebſt du. Die angegebene Liebe iſt dein Leben, und die Wurzel, der Sitz und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir ſind Leben nur, inwiefern ſie ſich nach dieſem einzigen Mittelpunkt hinrichten. Daß vielen Menſchen es nicht leicht werden dürfte, auf die vorgelegte Frage zu antworten, indem ſie gar nicht wiſſen, was ſie lieben, beweiſt nur, daß dieſe eigentlich nichts lieben, und ebendarum auch nicht leben, weil ſie nicht lieben. (Religionslehre. 1806. S. W., V, 403.)

(Die fünf Standpunkte der Weltauffaſſung.) Die erſte, niedrigſte, oberflächlichſte und verworrenſte Weiſe, die Welt zu nehmen, iſt die, wenn man dasjenige für die Welt und das wirklich Daſeiende hält, was in die äußern Sinne fällt: dies ſogleich für das Höchſte, Wahrhafte und für ſich Beſtehende haltend. Dieſe Anſicht iſt in ihrer Verwerflichkeit und Seichtigkeit hinreichend

charakterisirt. Gleichwol ist sie die Ansicht unserer Weltweisen und des in ihrer Schule gebildeten Zeitalters, keineswegs zufolge ihrer Logik — indem jene Ansicht aller Logik überhaupt ins Gesicht widerspricht —, sondern zufolge ihrer Liebe.

Die zweite aus der ursprünglichen Spaltung möglicher Ansichten der Welt hervorgehende Ansicht ist die, da man die Welt erfaßt als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem Systeme vernünftiger Wesen. Ein Gesetz, und zwar ein ordnendes und gleichmachendes Gesetz für die Freiheit mehrerer, ist dieser Ansicht das eigentliche Reale und für sich selber Bestehende, dasjenige, mit welchem die Welt anhebt und worin sie ihre Wurzel hat.

Ein Gesetz ist für diese Weltanschauung das Erste, was da allein wahrhaftig ist, und durch welches alles andere, was da ist, erst da ist. Freiheit und ein Menschengeschlecht ist ihr das Zweite, vorhanden lediglich, weil ein Gesetz an die Freiheit nothwendig Freiheit und freie Wesen setzt: und der einige Grund und Beweis der Selbständigkeit des Menschen ist in diesem System das in seinem Innern sich offenbarende Sittengesetz. Eine Sinnenwelt endlich ist ihr das Dritte; diese ist lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen; vorhanden dadurch, daß ein freies Handeln Objecte dieses Handelns nothwendig setzt. In Absicht der aus dieser Ansicht hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht blos die Rechtslehre, als aufstellend die juridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre, die nur darauf ausgeht, daß keiner dem andern unrecht thue und nur jeder das Pflichtwidrige, ob es nun durch ein ausdrückliches Gesetz des Staats verboten sei oder nicht, unterlasse.

Beispiele zu dieser Ansicht der Welt lassen aus der

gewöhnlichen Anſicht des Lebens ſich nicht beibringen, indem dieſe in die Materie gewurzelt, nicht einmal zu ihr ſich erhebt; aber in der philoſophiſchen Literatur iſt Kant, wenn man ſeine philoſophiſche Laufbahn nicht weiter als bis zur Kritik der praktiſchen Vernunft verfolgt, das getroffenſte und conſequenteſte Beiſpiel dieſer Anſicht. — Auch wir für unſere Perſon haben dieſe Weltanſicht, niemals zwar als die höchſte, aber als den eine Rechtslehre und eine Sittenlehre begründenden Standpunkt in unſerer Bearbeitung dieſer beiden Disciplinen angegeben, durchgeführt und, wie wir uns bewußt ſind, nicht ohne Energie ausgeſprochen.

Die geſchilderte zweite Anſicht der Welt entſpricht der Denkart und dem Syſteme des bei den Alten berühmten Stoicismus. Ein ehrwürdiges Bild dieſer Denkart iſt die Darſtellung, die ein alter Dichter von dem mythiſchen Prometheus macht, welcher, im Bewußtſein ſeiner gerechten und guten That, des Donnerers über den Wolken und aller Qualen, die derſelbe auf ſein Haupt häuft, lacht und unerſchrockenen Muthes die Trümmer der Welt über ſich zuſammenſtürzen ſieht, und welcher bei einem unſerer Dichter den Zeus alſo anredet:

Hier ſitz' ich, — forme Menſchen
Nach meinem Bilde;
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich —
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich.

Die dritte Anſicht der Welt iſt die aus dem Standpunkte der wahren und höhern Sittlichkeit. Es iſt nöthig, über dieſen, dem Zeitalter ſo gut als ganz verborgenen Standpunkt ſehr beſtimmte Rechenſchaft abzulegen. —

Auch ihm ist, ebenso wie dem jetzt beschriebenen zweiten Standpunkte, ein Gesetz für die Geisterwelt das höchste, erste und absolut Reale; und hierin kommen die beiden Ansichten überein. Aber das Gesetz des dritten Standpunktes ist nicht, sowie das des zweiten, lediglich ein das Vorhandene ordnendes, sondern vielmehr ein das Neue und schlechthin Nichtvorhandene, innerhalb des Vorhandenen erschaffendes Gesetz. Jenes ist nur negativ, nur aufhebend den Widerstreit zwischen den verschiedenen freien Kräften, und herstellend Gleichgewicht und Ruhe: dieses begehret die dadurch in Ruhe gebrachte Kraft wieder auszurüsten mit einem neuen Leben. Es strebt an, könnte man sagen, nicht blos wie jenes, die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selber. Sein Zweck läßt sich kurz also angeben: es will die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen, und durch ihn in andern, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie ihrer Bestimmung nach ist — zum getroffenen Abbilde, Abdrucke und zur Offenbarung des innern göttlichen Wesens.

Die Ableitungsleiter dieser dritten Weltansicht, in Absicht der Realität, ist daher diese: das wahrhaft Reale und Selbständige ist ihr das Heilige, Gute, Schöne; das Zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das Dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um für ihre wahre Bestimmung, sie in innere und äußere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das Vierte, ist ihr lediglich die Sphäre, für die äußere und innere, niedere und höhere Freiheit und Moralität.

Exemplare dieser Ansicht finden sich in der Menschengeschichte, — freilich nur für den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. Durch höhere Moralität allein, und durch die von ihr Ergriffenen, ist Religion, und insbe-

ſondere die chriſtliche Religion, — iſt Weisheit und Wiſſenſchaft, iſt Geſetzgebung und Cultur, iſt die Kunſt, iſt alles Gute und Achtungswürdige, das wir beſitzen, in die Welt gekommen. In der Literatur finden ſich, außer in Dichtern zerſtreut, nur wenig Spuren dieſer Weltanſicht: unter den alten Philoſophen mag Plato eine Ahndung derſelben haben, unter den neuern Jacobi zuweilen an dieſe Region ſtreifen.

Die *vierte* Anſicht der Welt iſt die aus dem Standpunkt der Religion, welche, falls ſie hervorgeht aus der dritten ſoeben beſchriebenen Anſicht und mit ihr vereinigt iſt, beſchrieben werden müßte als die klare Erkenntniß, daß jenes Heilige, Gute und Schöne keineswegs unſere Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an ſich nichtigen Geiſtes, Lichtes, Denkens, ſondern, daß es die Erſcheinung des innern Weſens Gottes in uns, als dem Lichte unmittelbar ſei.

Dieſe, die religiöſe Anſicht können wir nun alſo ausdrücken: 1) Gott allein iſt und außer ihm nichts, — ein, wie mir es ſcheint, leicht einzuſehender Satz und die ausſchließende Bedingung aller religiöſen Anſicht. 2) Indem wir nun auf dieſe Weiſe ſagen: Gott iſt, haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Weſen ſchlechthin keinen Aufſchluß gebenden Begriff. Was wollten wir denn aus dieſem Begriffe auf die Frage antworten: Was denn nun Gott ſei? — Der einzig mögliche Zuſatz, daß er abſolut ſei von ſich, durch ſich, in ſich, iſt ſelbſt nur die an ihm dargeſtellte Grundform unſers Verſtandes, und ſagt nichts weiter aus, als unſere Denkweiſe deſſelben; noch dazu nur negativ, und wie wir ihn nicht denken ſollen, d. h. wir ſollen ihn nicht von einem andern ableiten, ſowie wir, durch das Weſen unſers Verſtandes genöthigt, mit andern Gegenſtänden unſers Denkens verfahren.

Dieſer Begriff von Gott iſt daher ein gehaltloſer Schattenbegriff, und indem wir ſagen: Gott iſt, iſt er eben für uns innerlich nichts und wird gerade durch dieſes Sagen ſelber zu nichts. 3) Nun aber tritt Gott dennoch, wie wir dies oben fleißig auseinandergeſetzt haben, außer dieſem leeren Schattenbegriffe, mit ſeinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein, oder, ſtrenger ausgedrückt: wir ſelbſt ſind dieſes ſein unmittelbares Leben. — Wohl: von dieſem unmittelbaren göttlichen Leben aber wiſſen wir nicht: und da, gleichfalls nach unſerer Aeußerung, unſer eigenes, uns angehöriges Daſein nur dasjenige iſt, was wir im Bewußtſein erfaſſen können, ſo bleibt jenes unſer Sein in Gott, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unſrige ſein mag, uns dennoch ewig fremd, und ſo in der That und Wahrheit für uns ſelbſt nicht unſer Sein; wir ſind durch jene Einſicht um nichts gebeſſert und bleiben von Gott ebenſo entfernt, als je. — Wir wiſſen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, ſagte ich, denn mit dem erſten Schlage des Bewußtſeins ſchon verwandelt es ſich in eine todte Welt, die ſich noch überdies in fünf Standpunkte ihrer möglichen Anſicht theilt. Mag es doch immer Gott ſelber ſein, der hinter allen dieſen Geſtalten lebt, wir ſehen nicht ihn, ſondern immer nur ſeine Hülle; wir ſehen ihn als Stein, Kraut, Thier; ſehen ihn, wenn wir höher uns ſchwingen, als Naturgeſetz, als Sittengeſetz, und alles dieſes iſt doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Weſen; immer verdeckt unſer Sehen ſelbſt uns den Gegenſtand, und unſer Auge ſelbſt ſteht unſerm Auge im Wege.

Ich ſage dir, der du ſo klagſt: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen ſchwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit ſelbſt tritt wieder in dich ein, in ihrer

erſten und urſprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben ſollſt und leben wirſt. In dem, was der heilige Menſch thut, lebt und liebt, erſcheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, ſondern in ſeinem eigenen unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was iſt Gott, wird hier ſo beantwortet: er iſt dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeiſterte thut. Willſt du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeit der Wolken; du kannſt ihn allenthalben finden, wo du biſt. Schaue an das Leben ſeiner Ergebenen, und du ſchaueſt Ihn an, ergib dich ſelber ihm, und du findeſt Ihn in deiner Bruſt!

Die fünfte und letzte Anſicht der Welt iſt die aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft. Der Wiſſenſchaft ſage ich, der einen, abſoluten, in ſich ſelber vollendeten. Die Wiſſenſchaft erfaßt alle dieſe Punkte der Verwandlung des Einen in ein Mannichfaltiges, und des Abſoluten in ein Relatives, vollſtändig, in ihrer Ordnung und in ihrem Verhältniſſe zueinander allenthalben und von jedem einzelnen Standpunkte aus, zurückzuführen vermögend nach dem Geſetze jedes Mannichfaltige auf die Einheit, oder aus der Einheit abzuleiten vermögend jedes Mannichfaltige. Sie geht über die Einſicht, daß ſchlechthin alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet, und auf daſſelbe zurückzuführen ſei, welche ſchon die Religion gewährt, hinaus zu der Einſicht des Wie dieſes Zuſammenhanges: und für ſie wird genetiſch, was für die Religion nur ein abſolutes Factum iſt. Die Religion ohne Wiſſenſchaft iſt irgendwo ein bloßer, demungeachtet jedoch unerſchütterlicher Glaube: die Wiſſenſchaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen. — Da wir hier dieſen wiſſenſchaft-

lichen Standpunkt keineswegs als zu unserm eigenen Zwecke gehörig, sondern nur um der Vollständigkeit willen angeben, so sei es genug, über ihn nur Folgendes hinzuzusetzen. Das gottselige und selige Leben ist durch ihn zwar keineswegs bedingt; dennoch aber gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns und andern zu realisiren, in das Gebiet der höhern Moralität. Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar sein: denn die allseitige und durchgeführte Klarheit gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes. Von der andern Seite aber kann freilich keiner diese Anforderung an sich selber thun, an den sie nicht schon ohne alles sein Zuthun ergangen und dadurch selbst ihm erst klar und verständlich geworden ist.

Die beiden zuletzt genannten Standpunkte, der wissenschaftliche sowol als der religiöse, sind lediglich betrachtend und beschauend, keineswegs an sich thätig und praktisch. Sie sind bloße stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüths bleibt, keineswegs aber zu einem Handeln treibende und in dasselbe ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunkt, der der höhern Moralität, praktisch und zu einem Handeln treibend. Und jetzt setze ich hinzu: Die wahrhaftige Religion, ungeachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns und des echt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht betrachtend und beschauend, nicht blos brütend über andächtigen Gedanken, dies wäre Schwärmerei und Träumerei — ein Gebrechen des Mysticismus —, sondern sie ist nothwendig thätig. Durch lebendige Thätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwär-

merei. Die Religion ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sagte ich: die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht.

Dies daher ist das Bild und der innere Geist des wahrhaft Religiosen: er erfaßt seine Welt, den Gegenstand seiner Liebe und seines Strebens, nicht als irgendeinen Genuß, keineswegs als ob Trübsinn oder abergläubische Scheu ihm den Genuß und die Freude als etwas Sündliches vorstellte, sondern weil er weiß, daß kein Genuß ihm wirkliche Freude gewähren kann. Er erfaßt seine Welt als ein Thun, welches er ebendarum, weil es seine Welt ist, allein lebt, und nur in ihm leben mag, und nur in ihm allen Genuß seiner selbst findet. Dieses Thun will er nun wiederum nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde (wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nur im Thun, rein als Thun lebt); sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Antheil am Sein ist. Und so fließt denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend oder begehrend, über diesen Mittelpunkt nie hinausstrebend, durch nichts außer ihm Liegendes gerührt oder getrübt.

So ist sein Leben. Ob dies nun nicht nothwendig die reinste uud vollkommenste Seligkeit sei, wollen wir zu einer andern Zeit untersuchen. (Religionslehre. 1806. S. W., V, 465—475.)

Sittengesetze.

Allgemeines.

(Freie Selbstimmung des Menschen.) Vollkommen bin ich von der Freiheit des Menschen überzeugt; nur unter dieser Voraussetzung ist Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich. Es ist einleuchtend, daß aus der Annahme der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen (Determinismus Spinoza's) sehr schädliche Folgen für die Gesellschaft fließen, daß das Sittenverderben der sogenannten höhern Stände großentheils aus dieser Quelle entsteht, und daß es ganz andere Gründe hat als die Unschädlichkeit oder wohl gar Nützlichkeit dieses Satzes, wenn jemand, der ihn annimmt, sich von diesem Verderben rein erhält. (Brief. 1791. L., I, 107.)

(Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft.) Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zum Handeln bestimmt sind. Die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Gesetze des Handelns für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß: die Sinnenwelt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den erstern nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität. (Bestimmung des Menschen. 1800. S. W., II, 263.)

Sittlichkeit muß ewiger und unaustilgbarer Charakter sein; außerdem gibt es keine. Es gibt also keine sittlichen Handlungen, oder dergleichen. Eine ein-

zige Ausnahme von dem ſittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da iſt. (Sittenlehre. 1812. N. W., III, 54.)

(Unſittlichkeit.) Der Natur überhaupt, als ſolcher, iſt eine Kraft der Trägheit (vis inertiae) zuzuſchreiben. Zwar ſcheint dieſer Begriff widerſprechend, aber er iſt nichtsdeſtoweniger reell. — Die Natur als ſolche, als Object überhaupt, hat nur Ruhe, nur Sein: ſie iſt, was ſie iſt, und inſofern hat ſie gar keine thätige Kraft; aber ſie hat, um zu beſtehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft, zu bleiben, was ſie iſt. Wird nun durch eine entgegengeſetzte Kraft eingewirkt auf ſie, ſo wird ſie nothwendig mit aller Kraft, die ſie hat, widerſtehen, um zu bleiben, was ſie iſt, und jetzt erſt wird, durch die entgegengeſetzte Thätigkeit, ſelbſt Thätigkeit, was vorher nur Trägheit war: Kraft der Trägheit.

Wir ſelbſt ſind auf dem angezeigten Geſichtspunkte nichts mehr, als Natur. Unſere Kräfte ſind Kräfte der Natur, und ob es gleich die Freiheit iſt, die ſie belebt, ſo iſt doch die Richtung abſolut keine andere als diejenige, welche die Natur, ihr ſelbſt überlaſſen, gleichfalls genommen haben würde. Was aber der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menſchen, inwiefern er Natur iſt, zukommen: das Widerſtreben, aus ſeinem Zuſtande herauszugehen, die Tendenz, in dem gewohnten Gleiſe zu bleiben.

(Angewöhnung, Schlendrian.) So allein läßt ſich die allgemeine Erſcheinung in der Menſchheit erklären, die über alles menſchliche Handeln ſich erſtreckt: die Möglichkeit der Angewöhnung. Jeder Menſch, ſelbſt der kräftigſte und thätigſte, hat ſeinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieſes niedrigen, aber ſehr bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen, und wird

hinlänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unserer Natur. Selbst die Regelmäßigkeit und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes als jener Hang zur Ruhe und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe, sich loszureißen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltene Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so fällt doch der Mensch, sobald er aufhört, über sich zu wachen, wieder in die gewohnte Trägheit zurück.

Trägheit sonach, die durch Gewohnheit sich unendlich reproducirt und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel. Der Mensch ist von Natur faul, sagt Kant sehr richtig.

(Feigheit.) Aus dieser Trägheit entspringt zunächst Feigheit, das zweite Grundlaster der Menschen.

Feigheit ist die Trägheit, in der Wechselwirkung mit andern unsere Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten. Jeder hat Muth genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Ueberzeugung nicht, bekommt er mit einem zu thun, in welchem er mehr Stärke — sei es von welcher Art sie wolle — vermuthet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, die es bedürfen werde, seine Selbständigkeit zu behaupten, und gibt nach. — Nur so ist die Sklaverei unter den Menschen, die physische sowol als die moralische zu erklären: die Unterthänigkeit und die Nachbeterei. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Anforderungen mich zu entledigen.

(Falſchheit.) Der Feige tröſtet bei dieſer Unterwerfung, die ihm doch nicht vom Herzen geht, ſich beſonders der Liſt und des Betrugs, denn das dritte Grundlaſter der Menſchen, das aus der Feigheit natürlich entſteht, iſt die Falſchheit. Der Menſch kann ſeine Selbſtheit nicht ganz verleugnen und einem andern aufopfern, wie er wol etwa vorgibt, um der Mühe, ſie in offenem Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu ſein. Er ſagt dies daher nur ſo, um ſich ſeine Gelegenheit beſſer zu erſehen und ſeinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerkſamkeit deſſelben nicht mehr auf ihn gerichtet ſein wird. Alle Falſchheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterliſt kommt daher, weil es Unterdrücker gibt; und jeder, der andere unterjocht, muß ſich darauf gefaßt halten. — Nur der Feige iſt falſch. Der Muthige lügt nicht und iſt nicht falſch: aus Stolz und Charakterſtärke, wenn es nicht aus Tugend iſt.

Dies iſt das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menſchen. Des gewöhnlichen, ſage ich; denn der außergewöhnliche und von der Natur beſonders begünſtigte hat einen rüſtigen Charakter, ohne in moraliſcher Hinſicht im mindeſten beſſer zu ſein: er iſt weder träge, noch feig, noch falſch; aber er tritt übermüthig alles um ſich herum nieder, und wird Herr und Unterdrücker derer, die gerne Sklaven ſind.

Wie ſoll nun bei dieſer eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Menſch ſich helfen ſoll, ihm geholfen werden? Was fehlt ihm denn eigentlich? Nicht dieſe Kraft; dieſe hat er wohl, aber das Bewußtſein derſelben, und der Antrieb, ſie zu gebrauchen. Dieſer kann nicht von innen kommen. Soll er nicht durch ein Wunder entſtehen,

sondern auf dem natürlichen Wege, so muß er von außen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen und das gesammte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu vor sich empfinden; es müßte Muster erblicken, die ihn emporhöben, und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflößten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen andern Weg der Bildung gibt es nicht. Dieser gibt das, was da fehlt: Bewußtsein und Antrieb. Die Besserung und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich versteht, ab von der eigenen Freiheit; wer diese eigene Freiheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen diese äußern Antriebe unter die Menschheit kommen? — Da es jedem Individuum, unerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt sich füglich annehmen, daß unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität; und es wird dann nothwendig ein Zweck dieser sein, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die *positive Religion*; Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauchs und Nutzens etwa noch mit einer besondern Autorität versehen sein, welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich sein mag: vorerst nur zur Erregung der Aufmerksamkeit; denn etwas anderes, Glauben auf Autorität und blinden Ge-

horſam, können ſie nicht bezwecken, ohne die Menſchen von Grund aus unmoraliſch zu machen.

Es iſt ſehr natürlich, daß jene Menſchen, aus deren Innerm ſich durch ein wahres Wunder und durch gar keine natürliche Urſache (wie wir geſehen haben) jener moraliſche Sinn entwickelte, den ſie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenoſſen antrafen, dieſes Wunder ſich ſo deuteten, daß es durch ein geiſtiges und intelligibles Weſen außer ihnen bewirkt ſei; und wenn ſie unter ſich ſelbſt ihr empiriſches Ich verſtanden, ſo hatten ſie ganz recht. Es iſt möglich, daß dieſe Deutung bis auf unſere Zeiten herabgekommen ſei. Sie iſt theoretiſch wahr in dem angezeigten Sinne; ſie iſt, auch wenn ſie nicht ſo genau beſtimmt wird, ganz unſchädlich, wenn nur durch ſie kein blinder Gehorſam erzwungen werden ſoll; und jeder wird es mit ſeinem Glauben daran halten, wie er, ſeiner Ueberzeugung nach, kann; ſie iſt in praktiſcher Beziehung für die meiſten Menſchen ganz indifferent. (Sittenlehre. 1798. S. W., IV, 199 fg.)

(Von der Idee Begeiſterte, Auserwählte, Heroen; aufopfernde Hingabe an die Idee.) Der Trieb des bloßen natürlichen Menſchen geht auf Beharren beim Alten; ſelbſt wo die göttliche Idee ſich mit ihm vereinigt, auf die Aufrechterhaltung des bisherigen guten Zuſtandes, und höchſtens auf kleine Verbeſſerungen deſſelben; wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimiſchung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut ſie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten. Alles Neue, Große und Schöne, was von Anbeginn der Welt in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in ſie kommen wird, iſt in ſie gekommen, und wird in ſie kommen durch die

göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt, dadurch, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben; und wir selbst mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller frühern Generationen und besonders ihrer würdigsten Mitglieder. (Grundzüge. 1804. S. W., VII, 41.)

(Begeisterte, Heroen.) Wer hat denn zuvörderst, besonders den neueuropäischen Ländern, ihre bewohnbare und gebildeter Menschen würdige Gestalt gegeben? Hierauf antwortet die Geschichte: Religiose waren es, welche in dem festen Glauben, daß es Gottes Wille sei, daß der scheue Flüchtling in den Wäldern zu einem gesitteten Leben und in ihm zu der beseligenden Erkenntniß der menschenliebenden Gottheit gebracht werde, gebildete Länder und alle die sinnlichen und geistigen Genüsse derselben, und ihre Familien, Freunde und Verwandte verließen, hinausgingen in die öde Wildniß, übernahmen den bittersten Mangel und die härteste Arbeit und, was mehr ist, die unermüdete Geduld, unartige Geschlechter, von denen sie verfolgt und beraubt wurden, an sich zu ziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen, oft am Ziele eines durchgekümmerten Lebens des Märtyrertodes starben, von der Hand derer, für die sie ihn starben, und für uns, derselben Enkel und Urenkel freudig in der Hoffnung, daß über ihrer Marterstätte eine würdigere Generation aufblühen werde. Diese setzten ohne Zweifel ihr persönliches Leben und seinen Genuß an ihre Idee, und in dieser Idee an die Gattung.

Wer hat die rohen Stämme vereinigt und die widerstrebenden in das Joch der Gesetze und des friedlichen Lebens gezwungen, wer hat sie darin erhalten und die

beſtehenden Staaten gegen Auflöſung durch innere Unordnung und gegen Zerſtörung durch äußere Gewalt geſchützt? — Welches auch ihre Namen ſein mögen, Heroen waren es, große Strecken ihrem Zeitalter zuvorgeeilt, Rieſen unter den Umgebenden an körperlicher und geiſtiger Kraft. Sie unterwarfen ihrem Begriffe von dem, was da ſein ſollte, Geſchlechter, von denen ſie dafür gehaßt und gefürchtet wurden; ſchlaflos durchſannen ſie, für dieſe Geſchlechter ſorgend, die Nächte, raſtlos ſtürzten ſie ſich von Schlachtfeld zu Schlachtfeld, entſagend den Genüſſen, die ſie wol hätten haben können, immer ihr Leben als Beute darbietend, oft verſpritzend ihr Blut. Und was ſuchten ſie mit dieſer Mühe, und wodurch wurden ſie dafür entſchädigt? Ein Begriff, ein bloßer Begriff von einem durch ſie hervorzubringenden Zuſtande, der aber ſchlechthin ohne alle weitern Zweck außer ihm realiſirt werden ſollte, war es, der ſie begeiſterte, und das unausſprechliche Wohlgefallen an dieſem Begriffe war es, was ſie belohnte und für alle Mühe entſchädigte; dieſer Begriff war es, der die Wurzel ihres innern Lebens ausmachte, indeß er das äußere in Schatten ſtellte, verdunkelte und als etwas des Andenkens Unwürdiges aufgab; die Kraft dieſes Begriffs war es, die den durch die Geburt ſeiner Umgebung Gleichen, zum körperlichen und geiſtigen Rieſen herausarbeitete; derſelben Idee fiel die Perſon zum Opfer, durch welche ſie erſt zu einem würdigen Opfer ausgeſtattet worden.

Was treibt den König, der auf angeerbtem Throne ſicher ruhen und des Markes des Landes genießen könnte, — was treibt, um an ein bekanntes Beiſpiel, das von dem empfindelnden Zwerggeſchlechte auch ſo oft gemisdeutet worden, meine Frage anzuknüpfen, — was treibt den macedoniſchen Helden aus dem angeerbten,

ſchon vom Vater wohl geſicherten und reichlich verſehenen Königreiche in einen fremden Welttheil, den er unter ununterbrochenen Kämpfen durchzieht und erobert? Wollte er dadurch ſatter werden und geſünder? Was heftet den Sieg an ſeine Fußſohlen und ſchreckt vor ihm her die ihm an Menge ungeheuer überlegenen Feinde? Iſt dies bloßer Zufall? Nein, eine Idee iſt's, die den Zug beginnt und die ihn beglückt. Weichliche Halbbarbaren hatten das damals geiſtreichſt ausgebildete Volk unter der Sonne wegen ſeiner kleinern Anzahl zu verachten und den Gedanken ſeiner Unterjochung zu faſſen gewagt; ſie hatten in Aſien wohnende verbrüderte Stämme wirklich unterjocht, und das Gebildete und Freie den Geſetzen und den empörenden Strafen roher ſklaviſcher Völkerſchaften unterworfen. Dieſer Frevel mußte nicht ungeſtraft verübt ſein, auch mußte umgekehrt das Gebildete herrſchen und das Ungebildete dienen, wenn geſchehen ſollte, was Rechtens iſt. Dieſe Idee lebte ſchon ſeit langem in den edlern griechiſchen Gemüthern, bis ſie in Alexander zur ewigen Flamme wurde, welche ſein individuelles Leben beſtimmte und aufzehrte. Rechne man mir nun nicht vor die Tauſende, die auf ſeinem Zuge fielen; erwähne man nicht ſeines eigenen frühzeitig erfolgten Todes: was konnte er denn nun, nach Realiſirung der Idee, noch Größeres thun als ſterben? (Grundzüge. 1804. S. W., VII, 45—48.)

(Epiſode über den Nachruhm.) Was begeiſterte Cicero, Cäſar, die großen Römer? Die Vorſtellung, nicht ſowol fortzuwirken als fortzudauern im Gedächtniſſe der Nachwelt. — Warum kann ich den Nachruhm nicht denken, und ſoll ihn eigentlich kein Chriſt? Vielleicht iſt es ein dunkles Gefühl des wirklichen

Fortdauerns und Fortwirkens; ein ſolches bedarf jener Vorſtellung nicht. So iſt's ohne Zweifel; aber hier iſt es doch zu weit geſucht. — Eben darin lag jenes Suchen des Nachruhms, weil ihr Lebenszweck ein willkürlich gewählter war, nicht hervorgegangen aus der Hingabe an einen wahrhaft göttlichen, uns begeiſternden Zweck, in welchem man ſich völlig vergißt, wie die Apoſtel, die erſten Chriſten, ohne Zweifel auch die frühern Heroen der Weltgeſchichte. Dieſer begeiſternden Idee und des ewigen Fortwirkens in ihr gewiß, verſchwindet ihnen der Nachruhm völlig, als ein dagegen Bedeutungsloſes. (Fragmente. 1813. S. W., VII, 604.)

(Charakter des Sittlichen.) Im Folgenden geben wir nun die Beſchreibung der innern Geſinnung des Sittlichen; ſeiner feſten Geſinnung, die er ſich nicht macht, ſondern die in ihm iſt, weil ſie das Reſultat iſt eines andern, ſeiner Sittlichkeit überhaupt. Wir beſchreiben hiermit die Erſcheinung, die der Sittliche immer ſelbſt von ſich haben muß, wenn er ſich anſchaut.

I. Sein Charakter iſt Selbſtloſigkeit. Selbſtverleugnung iſt viel zu wenig geſagt, indem dieſer Ausdruck einen Act im Werden bezeichnet, welches aber nicht ſtattfindet, denn der Sittliche hat kein Selbſt.

Das Ich geht eben unter. Es vernichtet nicht ſich durch irgendeine Freiheit, ſondern es wird vernichtet; das Gefühl und der Gedanke deſſelben wird vergeſſen, weil ein anderer Gedanke den Geiſt ausfüllt und in Beſitz nimmt. Darum habe ich geſagt, die Selbſtloſigkeit iſt das Allerleichteſte, indem ihr Entſtehen eine bloße Begebenheit iſt, ohne alles Zuthun der Freiheit, und ſie ſei das Allerklarſte, indem ſie aus ihrem Grundbegriffe unmittelbar folgt.

Um auf das Einzelne zu sehen: Nicht einmal in der Rücksicht, daß er seine eigene Sittlichkeit wolle, wird dem Sittlichen sein Selbst Object, Gegenstand eines Denkens, Wollens und einer Bearbeitung. Sittlich kann sich der Mensch nicht machen, durch irgendeinen Willen sittlich zu sein. Ein solcher wirklicher Wille, ein Hingeben und Aufgehen des ganzen Selbst in diesem Entschlusse, wäre selbst schon Sittlichkeit. Ist es aber vielleicht kein Wille, sondern nur ein Wunsch und Sehnen, zufolge dessen man gern recht thun, und in diesem vielleicht von uns geliebten und geschätzten Zustande sich befinden möchte, wenn nur nicht dann das und das unterlassen werden sollte, und das gethan, wozu wir uns nicht entschließen können; so ist ein solcher nicht sittlich, sein Selbst hängt eben an diesen vorbehaltenen Dingen, zu deren Opfer er sich nicht entschließen kann, aber er befindet sich auf dem Wege der Sittlichkeit, und es ist schon ein Großes über ihn gewonnen, wenn nur die Sehnsucht nach Sittlichkeit in ihm erwacht ist.

Ich sagte, der Sittliche ist sich selbst durchaus nicht mehr Object. Würde er sich dennoch wieder Object eines Gedankens, Wollens und einer Bearbeitung, so könnte dies nur geschehen durch das Pflichtgebot selbst, und da in diesem Gebote er, sowie alle andern Individuen, nur befaßt ist als Werkzeug und Mittel: so könnte dies nur geschehen durch ein besonderes für eine Zeit gültiges und sein Aufhören in sich selbst tragendes Gebot. Es kann ihm aufgetragen werden, etwas in sich selbst hervorzubringen, damit, wenn dasselbe vollendet ist, er es brauche. Darum kann er auf eine Zeit lang mit sich beschäftigt sein; nimmermehr aber kann die Richtung auf sich selbst als dauernder Zustand hergestellt werden, welche vielmehr schlechthin vernichtet ist.

Eine temporelle Richtung auf sich selbst könnte dem Sittlichen geboten werden in folgenden Fällen:

a) daß ihm das Pflichtgebot nicht klar wäre. Er soll freilich nach einer bloßen dunkeln Vorstellung nicht handeln. Er soll mit Handeln ruhen und anhalten, aber er soll sich selbst zum klaren Verständnisse der Pflicht emporarbeiten, welches, falls in jenem dunkeln Begriffe wirklich ein Pflichtgebot an ihn liegt, ihm auch sicher gelingen wird.[1]) Der Sittliche handelt nicht, so lange die Vorstellung dunkel ist. Quod dubitas, ne feceris, ist ein durchaus richtiger Grundsatz. Die Ausflucht eines irrenden Gewissens findet durchaus nicht statt und ist stets ein falsches Vorgeben. Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht. — Ist aber der Ausspruch des Gewissens dunkel, so handle nicht, und das Gewissen verbietet dir zu handeln. Wer doch handelt, steht auf der früher beschriebenen Stufe des individuellen Willens, der dem Inhalte nach wol der eines Gesichts sein kann, gar nicht auf dem sittlichen: und wenn er von Gewissen redet, so betrügt er sich; er handelt aus eigenwilligem Triebe, nicht aus Gehorsam. — (Alle Religionsverfolgungen, die man durch diese Ausflucht zu beschönigen glaubt, fallen in diese Sphäre.)

[1]) Streng hat Fichte dies Gebot an sich selber geübt. Bei wichtigen Entschließungen, an Wendepunkten seines Lebens hat er sogar, um der Klarheit seines Denkens sich sicher bewußt zu werden und um der Richtigkeit seiner Erwägungen auch in der Folge noch gewiß zu sein, seine Gedanken für und wider im Acte der Ueberlegung niedergeschrieben — er deliberirte zu Papier. (Leben, I, 376 oben.) Solche Erwägungen finden sich noch in seinen Tagebüchern, und in der Biographie, I, 442, ist eine solche mitgetheilt.

Anm. d. Herausgebers.

b) Oder das Gesetz ist zwar klar, aber das Individuum hat nicht die Kraft und die Mittel, es in Handlung zu versetzen; so ergeht an ihn das vermittelnde Gebot, sich diese Kraft und die Mittel zu verschaffen. Das Object seiner Arbeit und seines Denkens ist jetzt unmittelbar er selbst, aber nicht als er selbst, und um seinetwillen, nicht um irgendeines Selbstseins oder Genusses willen, sondern als Werkzeug des ihm gewordenen Auftrags.

c) Oder die physische Selbsterhaltung der Person, als des allen bekannten Vehikels aller sittlichen Gesetzgebung an dieser Stelle des Zusammenhangs der Erscheinung, wäre gefährdet. So ist um aller andern Gebote willen, die ihm aufgetragen sind oder werden könnten, das unmittelbare Gebot, diese zu sichern; nicht damit diese Person, an der als solcher nichts liegt, sondern damit die Ausführung der an sie ergangenen und ergehenden Gebote gesichert werde. Als Werkzeug des Sittengesetzes soll der Mensch sich erhalten; denn eine andere Ansicht hat der Sittliche gar nicht von sich.

II. Als zweiter Grundzug des sittlichen Charakters ergibt sich die Liebe, allgemeine Menschenliebe.

Man liebt das, in Beziehung auf welches und um dessenwillen man alles will, was man will, das stehende und bleibende Grundobject unsers Willens, was darum alles unser Denken und Wollen uns allgegenwärtig vor den Augen erhält. Das ist bei dem Unsittlichen sein Ich, bei dem Sittlichen die gesammte Menschheit, und insbesondere Glieder derselben, mit denen er in Beziehung kommt, für die er schon gehandelt und gewirkt hat, und die er in seinem bestimmten Plane umfaßt; den Nächsten, um dies mit einem biblischen, sehr passenden Ausdrucke zu bezeichnen. So muß es sein;

denn er will die Sittlichkeit und vermittelſt derſelben die Seligkeit aller.

1. Darum ſondert ſich der Sittliche nicht ab, ſondern bleibt in Beziehung und Wechſelwirkung mit den Menſchen, ſoweit das ihm durch das Pflichtgebot unmittelbar aufgetragene Geſchäft es ihm verſtattet. — Daß jemand ſage: ich will nur mich ſelbſt rein und unbefleckt erhalten, für mich allein ſorgen und für meine Sittlichkeit, was habe ich die andern zu verantworten? ſtreitet ſchlechthin und durchaus mit der ſittlichen Geſinnung. Er kann mit der von ihm erſtrebten Sittlichkeit nichts mehr meinen, als ein blos äußerliches und negatives Nichts-Böſes-Thun, eine äußerliche, bürgerliche Gerechtigkeit und Unbeſcholtenheit. Dieſe iſt nicht Sittlichkeit, und es iſt ein gefährlicher Irrthum, wenn man ſich dies vorſpiegelt und damit ſich abzufinden glaubt; dies gerade iſt der Phariſäismus. — Die wahre Sittlichkeit beſteht nur im Leben und Handeln. Dieſes geht ſtets auf die ſittliche Bildung anderer; wer darum ſeine Pflicht liebt, und weſſen ganzes Gemüth vom Wollen derſelben voll iſt, der liebt ebendarum die Gemeinſchaft mit Menſchen, die ihm in jener Pflicht aufgegeben iſt. Seine wirklichen Verbindungen haben einen beſtimmten Zweck; denn da er unter einem Gebote ſteht, eine Willkür aber in ſein geſammtes Leben gar nicht eintritt, ſo iſt in ſeinen Verhältniſſen durchaus nichts Zweckloſes. Ein müßiges Umhertreiben und Anknüpfen von Verhältniſſen auf Vorrath kann in ſeinem Handeln nicht vorkommen.

Ebendarum kann ein wahrhaft Sittlicher ſich auch wol auf eine Zeitlang abſondern, um ſich ſelbſt erſt zu bearbeiten und zu bilden, zu der Wirkung, die er beabſichtigt: auch dies aus Liebe, um deſto wohlthätiger wirken zu können. So wirft man es z. B. den Studien, beſonders den tiefern, und von der gemeinen Einſicht entfernter

liegenden, vor, daß sie ungesellig machen. Was nun die gewöhnlich sogenannte Geselligkeit, das zwecklose Umtreiben untereinander betrifft, um die Langeweile in Gesellschaft zu genießen, so wäre es für die Studien kein schlimmer Vorwurf, wenn sie davon abhielten. Untergeordnet aber müssen alle wissenschaftlichen Bestrebungen ohne Ausnahme sein dem Grundzwecke des irdischen Lebens, zur Sittlichkeit zu bilden für die Gemeine, welches allerdings ein gesellschaftlicher Zweck ist.

2. Die ganze Menschheit ist in ihm umfaßt und ist an sein liebendes Herz gelegt, als Werkzeug der Sittlichkeit und durchaus in keiner andern Rücksicht. Alle andere Liebe und Zuneigung, die pathologische, ist nicht sittlich, sondern etwa natürlich, d. i. begründet auf unbegreifliche Gründe. Sie weicht darum immer, und ordnet sich immer der höhern sittlichen Liebe unter.

a) Alle ohne Ausnahme umfaßt er mit seiner Liebe: so sind sie ihm in der sittlichen Erkenntniß gegeben, und er kann diese Ansicht nicht verlassen, ohne die Sittlichkeit selbst aufzugeben. Er gibt darum keinen auf, der Menschenangesicht trägt, wie er auch erscheinen möge. So lange die Natur Einen duldet im Leben, die ja der Ausdruck des Begriffs ist, solange duldet er ihn und glaubt und hofft. So gewiß jener lebt, so gewiß will der Begriff oder Gott, daß er sich bessere, und setzt es voraus. Er hat keinen andern Glauben und Willen als den des Begriffs, er glaubt es darum und will es auch. Richten und Verdammen ist so fern von ihm, als es fern ist von dem absoluten Begriffe.

b) Nur dies ist der Grund seiner Liebe, die sittliche Grundlage im Menschen und die Entwickelung derselben. Er liebt darum nicht das Böse an irgendeinem, oder duldet und entschuldigt es, ohne alles Ansehen der Person, und was etwa seine natürliche Neigung dazu

ſagen möge, die ja durchaus untergeordnet iſt der höhern Liebe. Dieſes, das Böſe, ſoll ſeinem Willen zufolge ſchwinden, allenthalben, wo es ſich findet, eben weil er liebt die wahre bleibende Perſon, den ſittlichen Keim, und dieſe frei machen möchte von der Umhüllung. Doch ſoll es weg durch die rechten Mittel, durch Erkenntniß und Liebe des Beſſern, nicht durch Zwang oder Trug. Er will ja den Menſchen frei haben, nicht ihn zum Sklaven machen der Furcht oder irgendeines Irrthums.

c) Nur dies iſt der Grund ſeiner Liebe. Er, im Innern vollendet und ſelbſtändig durch ſeinen abſoluten Willen recht zu thun, iſt im Aeußern bedürftig und abhängig vom ganzen Menſchengeſchlechte; ſeiner ſittlichen Bildung bedarf er, jeder Mangel derſelben betrübt ihn innig, jede Erſcheinung derſelben freut ihn, als befriedigend ſein innigſtes Bedürfniß. Aber auch nur darin iſt er abhängig von andern Menſchen; außerdem kann ihm das ganze Menſchengeſchlecht nichts geben oder nehmen, und es iſt nichts in der Welt, was ihm Freude oder Betrübniß machen könnte. Er will kräftiges Leben und Wirken, ohne Zweifel aber doch nur in der ſittlichen Ordnung und durch die Mittel, welche mit derſelben beſtehen. — Wird ſeine Wirkſamkeit gehemmt, was kann es denn für ihn Kränkendes ſein? Iſt er etwa ein Egoiſt, ein eigenes Verdienſt Träumender und Suchender, der nur alles ſelber thun will, damit er ſelber es gethan habe? O, wieweit entfernt wäre es dann von der wahren Liebe und dem wahren Leben! Hat er etwa durch unſittliche, gegen die Sittlichkeit Anderer ſtreitende und auf ihre Freiheit nicht rechnende Mittel wirken gewollt? Da wäre er ſelbſt unſittlich geweſen; und erwachte jetzt in ihm die rechte Geſinnung, ſo müßte er ſich innig freuen, daß dieſe Mittel gehemmt worden. — So gewiß er darum der iſt, den wir vorausſetzen, hat er durch ſittliche Mittel wirken

wollen, und seine Wirksamkeit kann darum gehemmt sein nur durch die Unsittlichkeit anderer; und das ist allerdings ein Gegenstand seines Schmerzes, nicht weil sein Handeln gehemmt ist, sondern weil es Unsittlichkeit ist, die dasselbe verhindert hat.

d) In diesem Sinne und innerhalb dieser Grenzen des sittlichen Handelns ist er nun stets bereit und getrieben, allen zu dienen. Für die Erhaltung und das Wohlsein aller sorgt er zuvörderst, aus dem Grunde und innerhalb derselben Grenzen, wie für seine eigene. Für das physische Wohlsein aller, für Ordnung, die sie umgebe, für die Rechtlichkeit ihrer Verfassung, für ihre Freiheit: denn er weiß, daß nur in solcher Lage sie ihren Blick erheben können auf das Geistige, und daß äußerer Druck in der Regel und nach dem gemeinen Maßstabe den Menschen fast alles sein Höheres nimmt und ihn beinahe zum Thiere herniederdrückt. Er arbeitet für ihre Belehrung, Begeisterung, Erhebung; und da ist jedem sein kräftiger guter Wille der beste Lehrmeister. Dieser gibt solchen Verstand, den man oft nicht bei sich gesucht hätte und aus dem Bisherigen nicht erklären kann, und Kraft zur That.

e) Alles dies thut er nicht ungeordnet und auf Rettung, Beglückseligung und Bekehrung ausgehend, wie auf Abenteuer; nicht müßig aufsuchend die Gelegenheiten (denn ein wahrhaft sittlicher Lebenslauf ist nie müßig), sondern wie es der Plan unsers Lebens und die ungesuchten Verhältnisse, in die wir kommen, mit sich bringen.

f) Und zwar thut er dies alles mit der beschriebenen Liebe, mit dem innigen, eigenthümlichen Herzensbedürfnisse eines sittlichen Zustandes außer uns; denn nur diese Liebe und dieses Bedürfniß, diese Ausfüllung des Gemüths, ist das Siegel unserer Sittlichkeit. Es könnte einer alles vollbringen, und in der äußern Er-

ſcheinung mehr thun als irgendein vom geiſtigen Leben Ergriffener, dem es doch alles nichts hülfe, und bei dem es alles nichts bedeutete, weil er die Liebe nicht hätte.

III. Sein fernerer Charakter iſt Wahrhaftigkeit und Offenheit.

Der Sittliche iſt zuvörderſt wahr gegen ſich ſelbſt. Den abſoluten Willen ſetzen wir bei ihm voraus, denn außerdem wäre er nicht die Erſcheinung, die wir beſchreiben. Daß er dieſen hat, weiß er unmittelbar, und das genügt ihm; ſolange das Leben fortgeht, tritt ein Selbſt für ihn gar nicht ein. Die Entwickelung des Lebens aus ihm kann aufgehalten werden entweder durch Dunkelheit des Gebots, oder durch Mangel an ſubjectiver Kraft. Könnte er eines von beiden ſich verhehlen; ſich für klar halten, oder für kräftig? Warum ſollte er das? Der Mangel iſt ja gar nicht ſeine Sache, ſondern die des Begriffs. Dieſer beſtimmt ihn jetzt in dieſer Lage nicht zum Werkzeuge, und dieſem iſt er überall gehorſam, will und liebt, was dieſer liebt; darum auch ſeine Dunkelheit und ſeine Schwäche, die ganz gewiß im Plane der Entwickelung des Begriffs liegt. Was ſollte ihn denn da kränken? Etwa der Verluſt einer hohen Meinung von ſich als einem vorzüglichen Werkzeuge? Seiner oder auch anderer Meinung von ihm? Wie weit entfernt iſt dies von ſeiner Anſicht, in der er gar nicht iſt, und weder etwas Würdiges noch Unwürdiges, ſondern eben nichts iſt. Er iſt ſich in ſich ſelbſt durchaus klar und durchſichtig, bis in die Wurzel ſeines Lebens hinein. Daß der Begriff geredet habe, was er geredet habe, daß er es wiſſe oder nicht, und falls er es weiß, daß er darum gerade ſo verfahren müſſe, oder, falls er es nicht weiß, daß er es nicht wiſſe: alles dieſes liegt klar vor ihm da, und in dieſer ganzen Reihe iſt keine dunkle Stelle oder Anſtoß des Lichts.

So nun, wie er sich klar ist in allen seinen Unternehmungen und Mitteln, möchte er es jedem sein, der es begehrt: er ist stets bereit, einen jeden so in sein Inneres bis auf den Grund sehen zu lassen, als er es selbst sieht, ohne allen Vorbehalt oder Schlupfwinkel. Warum sollte er nicht? Wer sich versteckt, will entweder betrügen: wenn die andern seine wahren Absichten und Motive kennten, so würde er sie nicht zu seinen Ansichten bringen. Dies will er aber nie; denn er will andere nie zu etwas bringen, das sie nicht selbst einsehen und gutheißen, und lediglich zufolge dieser klaren Einsicht. — Oder wer aus Sittlichkeit sich versteckte, könnte es nur darum thun, weil der Anblick seines Innern andere ärgern und verführen würde. Auch dies ist nicht seine Lage, der Anblick seines Innern kann nur erbauen, und auch darum müßte er wünschen, daß alle ihm ins Innere sehen könnten und ihn unbefangen sehen möchten.

Hier haben nun ihren Ursprung alle Lehren über die Pflicht der formalen Wahrhaftigkeit in unsern Aussagen (das Gebot: Du sollst schlechthin nicht lügen), und diese liegen darum tiefer als man gewöhnlich glaubt. Bei uns heißt es: der Sittliche legt nothwendig, so gewiß er dies ist, immer sein ganzes Innere offen dar: schlechthin offen und durchsichtig, sowie es seinem Wesen nach ist. Der Sittliche lügt niemals, in einem sittlichen Lebenslauf fällt keine Unwahrheit.

Der erste Satz ist klar: der Sittliche lügt nie. Wissentliche Unwahrheit ist absolute und unbedingte Unsittlichkeit, denn sie benimmt dem andern, was wir als das einzige Mittel zur Sittlichkeit in ihm eben anstreben sollen, die richtige Erkenntniß. Es kann gar keinen Fall geben, wo diese Täuschung Zweck sein kann, denn es setzt den andern geradezu das Mittel, und als ein mechanisches Werkzeug, welches der Sittlichkeit und Erkenntniß

unfähig ist. Es kann keiner, der es nur recht bedenkt, jemals lügen, ohne seine Unsittlichkeit vor seinen eigenen Augen klar aufzudecken; daher die schon psychologische Erscheinung des Gefühls von Entehrung und Herabwürdigung, die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge sich mehr zeigt als bei irgendeinem Vergehen gegen das Gewissen.

Es ist darum ganz natürlich, daß gerade über diesen Hauptpunkt der heftigste Widerstreit der beiden Gesinnungen, der unsittlichen und der sittlichen, ausgebrochen ist. Was hat nicht von jeher die erstere für Scharfsinn und Sophistenkünste angewendet, um von diesem und andern Verboten eine Ausnahme zu erschleichen, wenigstens eine Nothlüge einzuführen, als ob gerade dieses Verbot ihnen das Allerärgerlichste wäre; und wie beständig und kräftig ist ihr dagegen von der andern Partei widersprochen worden!

Wer es gut meint mit allgemeiner Sittlichkeit, hat festzuhalten über diesem Gebote, als einem unbedingten und ohne alle Ausnahme gültigen; denn nichts entwickelt so sicher die Sittlichkeit in dem Menschen, als das Gewöhnen an strenge Wahrhaftigkeit; und wenn nur dieses allgemeine Maxime der Erziehung würde, so würde es bald anders stehen mit dem Menschengeschlecht. Denn die Wahrheit zu sagen auf jegliche Gefahr, entwickelt im Menschen unmittelbar das Gefühl und das Bewußtsein seines höhern, über alle irdischen Folgen erhabenen Selbst; ein solcher kann gar nicht so untergehen und verschmelzen mit der Sinnlichkeit, und an dieses höhere Selbst knüpft sich bald alles Gute und Sittliche an.

IV. Der Charakter des Sittlichen ist Einfachheit, die aus dieser innern Wahrhaftigkeit von selbst folgt und gewissermaßen eins mit ihr ist. Die andern suchen nach vielen Künsten, denken sich aus bald dieses, bald

jenes, das insgesammt keinen begreiflichen Zusammenhang hat und auf keine umfassende Einheit sich stützt, wie denn willkürliche Zwecke und die Noth dieses oder jenes gebeut; dadurch entsteht ein zerfließendes, ungeordnetes und unbegreifliches Mannichfaltiges, aus einzelnen Stücken zusammengesetzt. So nicht der Sittliche. Sein ganzer Lebenslauf ist und bleibt sich immer gleich und ist darum jedem, der nur den Schlüssel dazu in sich selbst hat, vollkommen klar und begreiflich.

Er folgt stets der Stimme des Gewissens, und hat ein Leben und Handeln nur für diese. Was geboten wird, thut er einfach und ohne Klügeln; was nicht geboten wird und wo kein Gebot ist, da bleibt er leblos. Dieses Princip hält ihn und fließt ab in ihm. Es ist darum weit entfernt von seiner Denkart, und spricht geradezu aus die Unsittlichkeit, Pflichten zu suchen und gleichsam auf Abenteuer danach auszuziehen. Die dies thun, haben gar keine Kenntniß von Pflichten und dem Orte, wo sie liegen; die Pflichten werden nicht frei ausgedacht und übernommen, sondern man muß sich hingeben und der innern zwingenden Stimme. (Sittenlehre. 1812. N. W. III. 86 — 100.)

Verschiedenes.

(Der Mensch ist von Natur sittlich.) Es ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, daß der Mensch als Sünder geboren werde. Er lebt sich zum Sünder, und das bisherige menschliche Leben war in der Regel eine im stetigen Fortschritte begriffene Entwickelung der Sündhaftigkeit.

Die gewöhnliche Annahme, daß der Mensch von Natur selbstsüchtig sei, und daß allein die Erziehung ihm eine sittliche Triebfeder einpflanze, gründet sich auf eine sehr oberflächliche Beobachtung und ist durchaus falsch. Wie sollte doch die Erziehung vermögen, jemals Sittlichkeit in das Kind hineinzubringen, wenn diese nicht ursprünglich und vor aller Erziehung vorher in demselben war? Die Aufgabe der Erziehung ist blos: die ursprünglichste Gestalt, in der die Sittlichkeit zum Vorschein kommt, zu ergründen; und diese ist der Trieb nach Achtung. Beim Kinde zeigt er sich zuerst als Trieb, auch geachtet zu werden von dem, was ihm die höchste Achtung einflößt; und es richtet sich dieser Trieb, zum sichern Beweise, daß keineswegs aus der Selbstsucht die Liebe stamme, in der Regel weit stärker und entschiedener auf den ernstern, öfters abwesenden und nicht unmittelbar als Wohlthäter erscheinenden Vater, denn auf die in ihrer Wohlthätigkeit stets gegenwärtige Mutter. Dies ist die natürliche Liebe des Kindes zum Vater als zu dem Spiegel, aus welchem ihm sein eigener Werth oder Unwerth entgegenstrahlt.

Bisjetzt ist in der Regel die kindliche Gläubigkeit der Unmündigen an die höhere Vollkommenheit der Erwachsenen zum Verderben derselben gebraucht worden; ihre Unschuld gerade und ihr natürlicher Glaube an uns machte es uns möglich, ihnen statt des Guten, das sie innerlich wollten, unser Verderbniß einzupflanzen, noch ehe sie Gutes und Böses unterscheiden konnten.

Dies ist die allergrößte Vergehung, die unserer Zeit zur Last fällt; und es wird hierdurch die täglich sich darbietende Erscheinung erklärt, daß in der Regel der Mensch um so schlechter, selbsüchtiger, für alle guten

Regungen erſtorbener und zu jedem rechten Werke untauglicher wird, je mehrere Jahre er zählt. (Reden an die deutſche Nation. 1808. S. W., VII, 414, 420).

(Der Eindruck des Gemeinen. Die Sache der Jugend iſt Ernſt und Begeiſterung.) Gemein und unedel iſt, was die Phantaſie herunterzieht und den Geſchmack für das Heilige abſtumpft. Sage mir, worauf deine Gedanken, wenn du nicht mehr mit ſtraffer Hand ſie nach einem Ziele hinrichteſt, ſondern ihnen zur Erholung erlaubſt, frei zu ſchweifen, worauf ſie ſodann fallen, wohin ſie von ſelbſt, als in ihre geliebteſte Heimat kehren, woran du dich in der innerſten Tiefe deines Gemüths ergötzeſt, wenn du dich ergötzen willſt, und ich will dir ſagen, was für einen Geſchmack du haſt. Fallen ſie auf das Göttliche und auf alles dasjenige in der Natur und in der Kunſt, worin dieſes Göttliche in ſeiner impoſanten Majeſtät am unmittelbarſten ſich ausdrückt, ſo iſt dir das Göttliche nicht furchtbar, ſondern befreundet; du haſt an ihm Geſchmack, und es iſt dein liebſter Genuß. Fliehen ſie, geſetzt auch, du hätteſt bisjetzt mit Kraft ihre Richtung auf ein ernſthaftes Ziel durchgeſetzt, losgebunden, wieder zum Brüten auf ſinnliche Ergötzungen und zum Spielen mit ihnen, ſo haſt du nur am Gemeinen Geſchmack, und du mußt die Thierheit einladen in die innerſte Tiefe deines Gemüths, wenn es dir in demſelben recht wohl ſein ſoll.

Gutmüthiges Belächeln des Gemeinen iſt die Sache des gereiften Mannes; die Sache des Jünglings iſt ernſthafter Haß deſſelben, und keiner wird dahinkommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu haſſen. Für das jugendliche Alter iſt der Scherz

nicht gemacht, und es sind schlechte Menschenkenner, welche dieses glauben; wo die Jugend schon im Spiele zerfließt, da wird es nie zum Ernste und nie zum wirklichen Dasein kommen. Der Antheil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reifern Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf, und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen. (Wesen des Gelehrten. 1805. S. W., VI, 396, 397.)

(Falsche Demuth. Religiöse Zerknirschung.) Unter dem Scheine der Religion und Sittlichkeit widerspricht man unserer Lehre vom sittlichen Charakter mit großer Irreligiosität und Unsittlichkeit, und zu kräftiger Beförderung des letztern, indem man eine solche absolute Heiligung des Willens, und die Möglichkeit derselben wol etwa zugibt (weil man muß), nur nicht in diesem Leben, sondern sie für ein anderes verspart: in diesem Leben könnten nun einmal die Menschen nicht anders als unsittlich und weltlich sein, und sittlich etwa höchstens als Ausnahme, oder auch wol gar nicht, sondern nur sich nach jener Heiligung sehnen. Einen aprioriſchen Beweis können sie für diese Behauptung nicht führen. Ein solcher wäre nur möglich aus dem Begriffe des specifischen Unterschiedes der Erscheinung dieses und jenes Lebens, den sie durchaus nicht haben. Also sie können diese ihre Einsicht nur aus der Erfahrung geschöpft haben, und zwar, da sie andern nicht ins Herz sehen können, die äußere Beurtheilung sich aber wol nach ihren eigenen Maximen richtet, nur aus ihrer eigenen, welche doch blos aussagt, daß sie das nicht sind, was sie sein sollen. Und so verhält es sich denn auch in der That. Die Andächtigen dieser Art heben immer mit einer öffentlichen Beichte ihrer eigenen Sündhaftigkeit und der tiefen Greuel an, daß sie von Gott abführen

und ſeiner unwürdig machen. Es kann wahr ſein, daß ſie ſo ſind, kann aber auch nicht ſein, und ſie können um ihrer Maxime willen, daß man Gott gefalle, wenn man ſich recht niederträchtig vor ihm mache, ſich ſelbſt unrecht thun. Und ſo möchte ich denn wiſſen, wo da die gerühmte Demuth, Religioſität und Sittlichkeit liege, wenn ſie, ohne ſich dazwiſchen nur zu beſinnen, daß ſie das thun, behaupten, kein Menſch könne beſſer ſein denn ſie, und ihr Verderben ſei ja nicht etwa Gebrechlichkeit ihrer individuellen Natur, ſondern das allgemeine Geſetz der Menſchheit. Sie ſind alſo beſcheiden nicht auf ihre Koſten, ſondern auf die Koſten des menſchlichen Geſchlechts. Geſetzt aber auch, ſie hätten recht — nicht in Abſicht eines abſoluten Geſetzes, denn dergleichen iſt, wie ſchon oben erinnert, unzugänglich, ſondern darin, daß bisjetzt kein Menſchenkind gelebt hätte, das dieſen abſolut ſittlichen Willen gehabt habe —, geſetzt alſo, ſie hätten recht, was nützte es denn doch, dieſes zu predigen, einzuſchärfen, überhaupt davon zu reden? Iſt es ihnen nur darum zu thun, daß keiner ſich für ſittlich halte, der es nicht iſt, ſo ſchärfen ſie nur das Kriterium wohl ein, wie wir gethan haben — (wer einmal ſündigt, der iſt noch nicht ſittlich und ein wahrer Menſch; doch verzweifle er nicht und ſtehe wieder auf, und vielleicht kommt er nun zur neuen Geburt) — und laſſe die Möglichkeit, ſittlich zu werden, ſtehen. Aber dieſe ganz zu leugnen und das vergebene Streben zu unterdrücken, und die Menſchen dahin zu bringen, daß ſie mit ihrer Erbärmlichkeit, als dem allgemeinen Loſe, zufrieden ſein und noch dazu glauben, Gott ein Opfer der Demuth zu bringen, das halte ich für verderblich. Im Gegentheil halte ich dies für das Rechte, das Ideal in aller ſeiner Schärfe, Klarheit und Beſtimmtheit, und zwar ſo lebendig und begeiſtert, als man kann, hinzuſtellen, um das Streben des Men-

ſchen, ihm gleichzukommen, wie es ſich auch mit der Erreichung verhalte, anzufeuern. Das iſt ja das Einzige, was Menſchen für Menſchen thun können, und das Höchſte.

Der Unſittliche und Unreine thut recht wohl daran, daß er ſich verſteckt, denn ſein Anblick würde nur ärgern und verführen. Hat er es nicht zur innern Herzensreinigkeit gebracht, ſo iſt das ſchlimm; nur begehe er nicht noch ärgeres Uebel, ſtecke nicht an und verführe und mache ſich nicht zum Teufel; er erſpare den Anblick ſeines Innern der ſich heiligenden Gemeinde, füge der innern Unſittlichkeit nicht noch die Unverſchämtheit hinzu, ſie darzulegen. Da wird er ja aber ein Heuchler, könnte man mir einwerfen; das werde er auf ſeine Verantwortung, wenn er es wird, aber es iſt nicht nothwendig. Dies wäre er nur, wenn dieſe Verſteckung abermals die Abſicht hat, andere zu ſeinem Vortheil zu lenken, nicht aber, wenn ſie aus der reinen Abſicht kommt, eben nicht zu ärgern. Dann beweiſt er dadurch, daß er ſeinen Zuſtand nicht billigt, nicht meint, es wäre gut, wenn alle ſo wären, und dies kann ihm ein Schritt werden auf dem Wege der wirklichen Beſſerung. Darum ſind die oben berührten Beichten ſeiner eigenen Sündhaftigkeit, in welche man ſehr anmaßend das menſchliche Geſchlecht mit einſchließt, gewiß höchſt ärgerlich und verderblich. Sie kommen freilich aus einem Vorurtheile, um Gott die Ehre zu geben, und eigener Demuth, und ſind ein Misverſtändniß; aber ein ſehr heilloſes, an deſſen Austilgung man arbeiten muß. (Sittenlehre. 1812. N. W., III, 56, 97.)

Frömmler setzen die Religion meist ins Aeußere, in Uebungen der Andacht, zwecklos, maschinenmäßig und wie im Frondienst an Gott vollbracht, und haben unter anderm das charakteristische Kennzeichen, daß sie sich angelegentlicher um die Gottesfurcht anderer bekümmern, als um ihre eigene. (Brief. 1790. Leben, I, 41.)

(Inconsequenz der Schlechten.) So oft man aus den Grundsätzen, welche die Mehrzahl der Menschen in der That hat, folgerecht fortschließt und ihnen darlegt, wie demnach ihr Leben nothwendig sein müßte, wenn sie consequent wären, so erregt man allemal Haß, Widerspruch und die allerdings durch Thatsachen zu belegende Behauptung: So schlimm sind wir nicht, wie du uns machst, wenigstens nicht alle, und nicht immer. Sie haben, wie gesagt, recht, und dies geht so zu. Ihr Leben ist beiweitem nicht durchgängig durch Grundsätze und klares Bewußtsein bestimmt, sondern durch dunkle Antriebe aus der instinctartig wirkenden und in sonderbare Hüllen gekleideten Vernunft, dergleichen sie, wenn sie es an sich bemerken, Vorurtheile einer finstern Vorwelt nennen, und recht hätten, falls sie nur die Vernunft in einer andern Gestalt an sich bringen könnten. Die Theile ihres Lebens, durch die letztere bestimmt, fallen anders aus, als sie ihren Grundsätzen zufolge ausfallen würden; darin sind sie unserer Schilderung nicht ähnlich. Sie sprechen darum in Bezug auf die Beurtheilung ihres Lebens die Wohlthat der Inconsequenz an. (Staatslehre. 1813. S. W., IV, 408.)

(Hingabe an die Menschen.) Innigen Widerwillen empfinde ich gegen das ganze sogenannte gelehrte

Publikum, sein ganzes Wesen, nicht gegen die Menschen; von diesen denke ich im ganzen schlecht genug, handle aber immer, als ob ich glaubte, daß sie etwas taugten, und soeben betrogen, gebe ich mich wieder dem ersten, der mich bisjetzt noch nicht betrogen hat, unbefangen hin, und fange an überzeugt zu werden, daß ich über diesen Punkt unverbesserlich bin. (Brief an Reinhold. 1799. Leben, II, 256.)

(Wirkliche und eingebildete Bedürfnisse.) Ein großes Heer unserer Bedürfnisse sind blos und einzig Bedürfnisse der Einbildungskraft; wir bedürfen ihrer blos darum, weil wir ihrer zu bedürfen glauben, sie verschaffen uns keinen Genuß, wenn wir sie haben; ihr Bedürfniß macht sich blos durch die unangenehme Empfindung kund, wenn wir sie entbehren. Dinge dieser Art haben das ausschließende Kennzeichen, daß wir sie blos um anderer willen haben. Zu ihnen gehört alles, was zur Pracht gehört, die blos Pracht ist; alles, was zur Mode gehört, insofern es weder durch Schönheit noch durch Bequemlichkeit, noch durch irgendetwas vor Dingen der gleichen Art sich auszeichnet, als dadurch, daß es Mode ist. Wir können dabei keine andere Absicht haben als die andern — nicht unsern Geschmack, denn durch Schönheit sollen diese Dinge sich nicht auszeichnen —, sondern blos unsere Gefügigkeit in die allgemeinen Normen und unsere Wohlhabenheit bemerklich zu machen. (Französische Revolution. 1793. S. W., VI, 186.)

(Sich adeln.) Ich unterscheide am Erbadel zwischen dem Adel der Meinung und dem Adel des Rechts.

Der Meinungsadel entsteht nothwendig, wo Menschenstämme in fortdauernder Verbindung und Bekanntschaft leben. Es ist fast kein Gegenstand, worauf er nicht haften könne. Es gibt einen gelehrten Adel. Zwar hinterlassen große Gelehrte selten Kinder, wir dürfen in keinem Leibnitz, keinem Newton, werden in keinem Kant Nachkommen jener großen Männer zu erblicken glauben; aber wer kann einen ihm unbekannten Luther sehen, ohne in ihm einen Nachkommen jenes großen deutschen Mannes zu vermuthen und seine nähere Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Es gibt einen Kaufmannsadel, — und wir dürfen bei Nennung gewisser Namen, die in der Geschichte der Handlung verewigt sind, öfter die Nachkommen der Männer zu erblicken glauben, welche sie verewigten, wenn nicht der vorgesetzte „Graf" oder „Freiherr" oder „von" uns diesen Gedanken verböte, oder wenn nicht etwa der würdige Name sich höchst unähnlich erschiene, — wenn nicht etwa der Mann sich in einen Berg, oder in ein Thal, oder in eine Ecke umgewandelt hätte. Daß doch noch immer der berühmte Kaufmann nach der Ehre geizt, ein unberühmter Edelmann zu sein. Fern sei und bleibe doch von würdigen deutschen Gelehrten diese Entadelung ihrer erlauchten Namen. — Es gibt einen Adel tugendhafter Großthaten. — Jeder, der seinem Namen eine gewisse Berühmtheit gibt, pflanzt mit diesem Namen zugleich die Berühmtheit desselben auf sein Geschlecht fort. (Französische Revolution. 1793. S. W., VI, 190.)

(Der Geist des Weibes.) Es läßt sich nicht behaupten, daß das Weib an Geistestalenten unter dem Manne stehe; aber das läßt sich behaupten, daß der Geist beider von Natur einen ganz verschiedenen Charakter habe.

Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, in deutliche Begriffe, und findet es nur durch Raisonnement, wenn er nämlich wirklich überzeugt sein soll und sein Wissen nicht lediglich ein historisches Wissen ist. Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Sittliche, Gute; nicht etwa daß ihr dasselbe durch das bloße Gefühl gegeben werde, welches unmöglich ist, sondern daß, wenn sie es von außen bekommt, sie durch das bloße Gefühl, ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urtheils, leicht beurtheilen könne: ob es wahr und gut sei, oder nicht. Man kann sagen, der Mann muß sich erst vernünftig machen; aber das Weib ist schon von Natur vernünftig. Aus dem oben angegebenen Grundzuge, der das Weib vom Manne unterscheidet, läßt sich dieses leicht ableiten. Ihr Grundtrieb verschmilzt gleich ursprünglich mit der Vernunft, weil er ohne diese Verbindung die Vernunft aufhübe: er wird ein vernünftiger Trieb; darum ist ihr ganzes Gefühlssystem vernünftig und gleichsam auf die Vernunft berechnet. Dahingegen muß der Mann alle seine Triebe erst durch Mühe und Thätigkeit der Vernunft unterordnen.

Das Weib ist sonach schon durch ihre Weiblichkeit vorzüglich praktisch, keineswegs aber speculativ. In das Innere über die Grenze ihres Gefühls hinaus eindringen kann sie nicht und soll sie nicht. (Dadurch wird ein so bekanntes Phänomen erklärt. Wir haben nämlich Weiber gehabt, die in Sachen des Gedächtnisses, z. B. in Sprachen, selbst in der Mathematik, inwiefern sie erlernt werden kann, als Vielwisserinnen sich auszeichneten; solche, die in Sachen der Erfindung, in der sanftern Dichtkunst, im Romane, selbst in der Geschichtschreibung berühmt wurden. Aber Philosophinnen oder Erfinderinnen neuer Theorien in der Mathematik haben wir nicht gehabt.)

Noch ein paar Worte über die Begierde der Weiber, Schriftstellerei zu treiben, die sich unter ihnen immer weiter verbreitet.

Es lassen sich nur zwei Zwecke der Schriftstellerei denken: entweder der, neue Entdeckungen in den Wissenschaften der Prüfung der Gelehrten vorzulegen, oder der, das schon Bekannte und Ausgemachte durch populäre Darstellung weiter zu verbreiten. — Entdeckungen können die Weiber nicht machen, aus den oben angeführten Gründen. Populäre Schriften für Weiber, Schriften über die weibliche Erziehung, Sittenlehren für das weibliche Geschlecht, als solches, können die Weiber am zweckmäßigsten schreiben, theils weil sie ihr Geschlecht besser kennen, als es je ein Mann kennen wird, indem sie selbst zu diesem Geschlechte gehören — es versteht sich, wenn sie zugleich Kraft genug haben, sich zum Theil über dasselbe zu erheben —, theils weil sie bei demselben der Regel nach am leichtesten Eingang finden. Selbst der gebildete Mann kann aus dergleichen Schriften seine Kenntniß des weiblichen Charakters gar sehr vermehren. Es versteht sich, daß die Verfasserin dann auch als Weib schreiben und in ihrer Schrift als Weib, nicht als ein übel verkleideter Mann erscheinen wollen müßte. — Ich habe, wie man sieht, vorausgesetzt, daß das Weib lediglich um zu nützen und einem entdeckten Bedürfnisse ihres Geschlechts abzuhelfen, für ihr Geschlecht, keineswegs aber aus Ruhmsucht und Eitelkeit für das unsere schreibe. Außer daß in dem letztern Falle ihre Producte wenig literarischen Werth haben werden, würde auch dem moralischen Werthe der Verfasserin dadurch großer Abbruch geschehen. Ihre Schriftstellerei wird dann weiter nichts für sie sein, als ein Werkzeug der Koketterie mehr. Ist sie verehlicht, so erhält sie durch ihren schriftstellerischen Ruhm eine von ihrem Gatten unabhängige Selbständig-

keit, die das eheliche Verhältniß nothwendig entkräftet und zu lösen droht. Oder wird sie getadelt, so empfindet sie den Tadel als eine ihrem Geschlechte zugefügte Beleidigung, und ihre und ihres unschuldigen Gatten Tage werden verbittert. (Naturrecht. 1797. S. W., III, 351.)

Wie kommt es doch, daß die Frauen am wenigsten sich von einer gewissen auswendig gelernten Etikette losmachen können und dadurch öfters ihre weit glücklichere Natur verzerren. (Brief. 1789. S. W., I, 44.)

Was die Erziehung des Weibes anlangt, scheint mir die Sache ganz einfach. Erziehe man im Mädchen nur den Menschen, der ja ohne Abbruch in ihr ruht. Als Weib wird dieser vollkommen ausgebildete Mensch sich schon von selbst und ohne weiteres Zuthun der Kunst finden. (Brief. 1812. S. W., II, 567.)

(Schamhaftigkeit.) Schamhaftigkeit, was ist sie? Eben jenes stille Gefühl seiner Würde, wie es in der angeborenen Keuschheit liegt, das sogar vor dem deutlichen Bilde im Bewußtsein sich scheut; das unmittelbare Anstoßen bei der Versuchung, die Würde zu verletzen, der Zweifel, ob sie verletzt werde, ob die Persönlichkeit nicht zum Diener der Lust geworden sei. Das angeborene Höhere, Sittliche erröthet, — der factische Beweis von dem Vorhandensein jener geistigen Natur in uns. — Die Schamhaftigkeit gebietet die Bedeckung gewisser Theile, d. i. man will nicht sich zum Objecte wollüstiger Gedanken machen. Dies ist namentlich der

Grund und innere Charakter des weiblichen Schamgefühls; es entehrt uns, andern so dienen zu sollen.

Aber wie unter nackten Völkern, und woher die die Geschlechter unterscheidende Kleidung? In beiderlei Hinsicht bestimmt Gewohnheit sehr vieles; das ursprüngliche Schamgefühl kann, wie bei den Kindern, noch von der Unschuld, d. i. dem Mangel der Reflexion über die Geschlechtsverhältnisse, bedeckt bleiben, bei großer natürlicher Keuschheit. So bei den wilden Völkern. Ebenso kommt bei der Bekleidung nicht nur das Schamgefühl, sondern der Trieb des Schmuckes und der Zierde zum Bewußtsein: sie ist gar nicht blos um der Schamhaftigkeit willen, sondern auch aus diesen Gründen. Nun aber versteht sich, daß sie ganz und vollständig bedeckend sein müsse, um ihrem Begriffe zu entsprechen; so besonders der Charakter der orientalischen Kleidung, die Körperumrisse zu verdecken, indem sie zugleich die Verhüllung und den Schmuck des Körpers vereinigen will. Daß die Geschlechter durch die Kleidung durchaus verschieden sein sollen, wie bei uns, erweist sich als zufällig; männliche Kleider sollen die Weiber zwar nicht tragen, eher könnte es umgekehrt sein; aber es soll eine zweckmäßige Normalkleidung (und eine Nationalkleidung) geben, die nach den Geschlechtern nur leicht modificirt wird.

(Die Ehe.) Ehe, als Grundlage aller Familienverbindung, gehört gleichfalls, wie jene Erscheinung und eigentlich als Ausfluß von ihr, zur geistigen Natur des Menschen: sie geht dem Principe der Freiheit und des Verstandes vorher. — Ihr — auch von diesem Verstande schlechthin gerechtfertigter — Zweck ist das Zusammenleben für die Erziehung, zunächst für die physische, wo alles von der Mutter, als dem Mittelpunkte der

Familie, ausgeht. Der Mann, aus Liebe zu der Frau, liebt das von ihr Geliebte. Nur so, in diesem Verhältnisse, ist der ganze Mensch da. — Hieran nun knüpft sich das Interesse der geistigen Bildung; alle weitere Cultur geht in der ursprünglichen Menschheit von hier aus. — Princip aller Ehegesetze müßte darum sein: völlige Einigung des zeugenden Menschen nur zu jenem natürlich geistigen Zwecke der Familie, zu keinem andern Zwecke, nebenbei den etwa eine freischweifende Phantasie sich setzen könnte. Die Ehe sucht allerdings das Geschlecht, durchaus nicht eine bestimmte Person nach zufälligen oder vergänglichen Eigenschaften. Das setzt freilich die Menschen im wesentlichen als gleich voraus nach Bildung, Gesundheit, Alter. Die Modernen haben dabei noch allerlei von pathologischen Zuneigungen und Wahlverwandtschaften hineingebracht, was die alte, historische Ansicht von der Ehe nicht kennt, was auch der sittliche Begriff derselben als werthlos bezeichnet. Es scheint freilich, daß wenn die Ehen blos der Willkür der Neigung oder des Verstandes anheimgestellt würden, sie leicht sich auflösen müßten. — Tacitus betrachtet bei den Germanen die Unzertrennlichkeit der Ehe als ein Mittel, das Weib recht an den Mann zu fesseln; dies wird freilich erreicht, auch gegenseitig. Aber soll überhaupt dieser Zweck sein? Die Familienerziehung verwerfe ich geradezu, weil die öffentliche besser ist. Gibt es nun in Beziehung der Ehe etwa auch ein mögliches Bessere? Ich denke nicht: weder Mann noch Frau sollen herumfreien, sondern wenn sie dies einmal gethan, ein anderes thun. Die Unauflösbarkeit der Ehe bleibt also auch jetzt bestehen, diese steigert sich gerade, wenn die Sorge um die Kinder beseitigt ist, späterhin zur Reife der Freundschaft. (Fragmente. 1813. S. W., VII, 597.)

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuums beider Geschlechter, sich zu verehelichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides, ebenso der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können: die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Großmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, ehrwürdig zu sein, wenn man es nicht um sein selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig —, Vater- und Mutterempfindungen u. s. w. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich im andern zu vergessen und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einzige Weg, von Natur aus den Menschen zu veredeln. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun läßt sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden und wieder lieben, weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies läßt sich als absolutes Gebot aufstellen, daß es nicht mit unserm Wissen an uns liegen müsse, daß wir unverehelicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehelichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein großes Unglück; durch seine Schuld, eine große Schuld. — Es ist nicht erlaubt, diesen Zweck andern Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familienabsichten oder der Ruhe des speculativen Lebens u. dgl.; denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher als jeder andere Zweck. (Sittenlehre. 1798. S. W., IV, 332.)

Philosophisches, Pädagogisches, Aesthetisches.

Ueberſicht.

Entſtehung der Philoſophie. Kann Philoſophie atheiſtiſch ſein? — Zu Kant's Philoſophie. Zu Fichte's philoſophiſcher Lehre. Vergleich von Schiller's und Fichte's populärem Vortrag. — Witz. — Zeitverwechſelung. — Freigeiſt. — Gymnaſtik. — Zur ſchönen Literatur: Allgemeines. Goethe's Natürliche Tochter. Sind Homer's Geſänge von Einem Verfaſſer? — Schreiberei, Leſerei.

Philoſophie als Wiſſenſchaft im allgemeinen.

(Entſtehung der Philoſophie.) Wozu iſt denn nun der ſpeculative Geſichtspunkt und mit ihm die ganze Philoſophie, wenn ſie nicht fürs Leben iſt? Hätte die Menſchheit von dieſer verbotenen Frucht nie gekoſtet, ſo könnte ſie der ganzen Philoſophie entbehren. Aber es iſt ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus nicht blos in dem reflectirten Lichte, ſondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erſte, der eine Frage über das Daſein Gottes erhob, durchbrach die Grenzen, erſchütterte die Menſchheit in ihren tiefſten Grundpfeilern, und verſetzte ſie in einen Streit mit ſich ſelbſt, der noch nicht beigelegt iſt und der nur durch kühnes Vorſchreiten bis zum höchſten Punkte, von welchem aus das Speculative und Praktiſche vereinigt erſcheinen, beigelegt werden kann. Wir fingen an zu philoſophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unſere Unſchuld; wir erblickten unſere Nacktheit und philoſophiren ſeitdem aus Noth für unſere Erlöſung. (An Jacobi. 1795. Leben, II, 167.)

(Kann die Philoſophie atheiſtiſch ſein?) Philoſophie, auf Denkart und Geſinnung bezogen, iſt mir abſolut nichts. Die Frage, ob die Philoſophie als

ſolche atheiſtiſch ſei oder nicht, verſtehe ich nicht, und ſie iſt mir mit der: ob ein Triangel roth oder grün, ſüß oder bitter ſei, völlig gleichgeltend. Ich kann in der Beſchuldigung des Atheismus für ein nur wirklich philoſophiſches Syſtem, wofür ich das meinige halte, keinen Sinn finden als den: ſie begründe eine Pädagogik (Religionslehre), die atheiſtiſch ſei, ſie führe zu einer atheiſtiſchen Denkart. (An Reinhold. 1799. Leben, II, 250.)

(Verhältniß des Entdeckers zur Wahrheit.) Aber was die Schriftſtellerei anbelangt, ſo liegt es in meiner Individualität, daß ich da nichts von Individualität ſpüre, weder von der meinigen, noch von der anderer. Meine Entdeckung ſcheint mir allerdings wahr und wichtig, aber es fällt mir gar nicht ein, mir, dieſem Fichte, einen Werth zuzuſchreiben oder in höherer Rückſicht zu ſagen, daß er, dieſer Fichte, ſie gemacht habe. Die Zeit, Natur, Gott hat ſie gemacht. Ich habe gearbeitet, aber nicht mehr als andere, und es gibt andere, die noch mehr gearbeitet haben. Die eigentliche Entdeckung iſt — ein glücklicher Einfall, ein Blick des Talents. Aber auf Beſitz von Talent mir, d. h. dieſem Fichte, etwas einzubilden, iſt eine Narrheit, deren ich ſogar in meinen Knabenjahren nicht fähig geweſen bin. (An Reinhold. 1800. Leben, II, 290.)

Der reine Freund der Wahrheit vermiſcht dieſelbe nie mit ſeinem Individuum; er hält ſie zu heilig, als daß er ſie den Einflüſſen eines ſo gebrechlichen Weſens, als das letztere iſt, bloßſtellen ſollte. Er fördert zu Tage, was er für Wahrheit hält, und wie es aus ſeinem Innern hervorgebracht iſt, hat er ſich ſelbſt vergeſſen und hält das Reſultat für ein Gemeingut, das ihm nicht

mehr, noch weniger angehört, als jedem im Volke, der sich dessen bemächtigen kann und will. Ist das Aufgestellte wirklich die reine Wahrheit, so hat er dabei kein Verdienst, denn er hat sie nicht gemacht, sondern nur gefunden, und daß eben er sie fand, ist Glück, und nichts weiter. Ist es falsch, so hat er ebenso wenig eine Schuld, wenn er redlich forschte; sein Irrthum ist Unglück und nichts weiter. Stellt ein anderer die Wahrheit an die Stelle seines Irrthums, so freut er sich der gefundenen Wahrheit, ohne an sich selbst zu denken; daß er sich geirrt hat, darüber hat er sich nicht zu schämen, weil er sich nicht erhoben haben würde, wenn er die Wahrheit gefunden hätte, und er kann mit unverletzter Würde auf den Unverständigen herabsehen, der ihn über seinen Irrthum höhnt. Nur der Wahrheitsfeind verdient den Unwillen und die strenge Geisel des stärkern Freundes der Wahrheit, nicht der Irrende. (An Reinhold. 1795. Leben, II, 202.)

(Zu Kant's philosophischer Lehre.) Kant's Moralgrundsätze, in populärem Vortrage mit Kraft und Feuer dem Publikum ans Herz gelegt, wären vielleicht eine Wohlthat für die Welt. Ueberdies ist seine Moral eines populären Vortrags fähig.

Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt.

Ich habe vor meinem projectvollen Geiste Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in die Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich ganz dem Studium der Kant'schen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir

immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Uebergewicht und dem Geiste eine unbegreifliche Erhebung über irdische Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen, und anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. (Briefe. 1790. Leben, I, 109, 82.)

(Zu Fichte's philosophischer Lehre.) Meine Theorie ist auf unendlich mannichfaltige Art vorzutragen. Jeder wird sie anders denken müssen, um sie selbst zu denken. Je mehrere ihre Ansicht derselben vortragen werden, desto mehr wird ihre Verbreitung gewinnen. Ihre eigene Ansicht, sage ich; denn das Gerede, das hier und da über Ich und Nicht-Ich und Ichenwelt und Gott weiß wovon noch sich erhebt, hat mich herzlich schlecht erbaut. (An Reinhold. 1797. Leben, II, 235.)

Wer meine Schriften studiren will, dem rathe ich, Worte Worte sein zu lassen, und nur zu suchen, daß er irgendwo in die Reihe meiner Anschauungen eingreife; fortzulesen, auch wenn er das Vorgehende nicht ganz versteht, bis irgendwo an einem Ende ein Lichtfunken herausspringt. Dieser, wenn er ganz und nicht halb ist, wird ihn auf einmal in der Reihe meiner Anschauungen auf den Gesichtspunkt setzen, aus welchem das Ganze angesehen werden muß. (An Reinhold. 1795. Leben, II, 213.)

Es gibt durchaus nichts, das leichter zu verstehen wäre, als der transscendentale Idealismus, und nur das Zweifeln, ob man ihn auch wol recht verstehen möge, das

Suchen eines Sonderbaren und Geheimnißvollen hinter ihm, und besonders ungebetene Erklärer machen ihn schwer.

Man erwirbt sein Verständniß nicht durch Nachdenken und Grübeln, sondern man erhält es in einem Momente durch einen Blick in sich selbst, den man von nun an nur festhalten muß. Er besteht in der Selbstbesinnung, daß man eben rede, denke, sehe, höre, wenn man redet, denkt, sieht und hört; und diese sollte doch wol nicht so schwer an die Menschen zu bringen sein. Philosophisches Geschick besteht in dieser habituell gewordenen Selbstbesinnung.

Daß dieses System fast durchaus misverstanden wird, kommt daher, daß man nicht über sich gewinnen kann, es so einfach zu lassen wie es ist. (An Stud. Johannsen. 1810. Leben, II, 550.)

(Vergleich von Schiller's und Fichte's populärem Vortrag. Brief an Schiller.) Daß wir über den populären philosophischen Vortrag sehr verschiedene Grundsätze haben, erfahre ich nicht erst seit heute; ich habe es schon aus Ihren eigenen philosophischen Schriften gesehen. Sie gehen größtentheils analytisch den Weg des strengen Systems und setzen die Popularität in Ihren unermeßlichen Vorrath von Bildern, die Sie fast allenthalben statt des abstracten Begriffs setzen. Ich setze die Popularität vorzüglich in den Gang, den ich nehme. Nachdem die strengphilosophische Disposition fertig ist, mache ich mir nach ganz andern Grundsätzen den Entwurf der populären Behandlung, knüpfe an eine sehr gemeine Erfahrung an, und führe so den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideenassociation, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer,

als vor der Hand nöthig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt. Bei mir steht das Bild nicht an der Stelle des Begriffs, sondern vor oder nach dem Begriffe, was gleich ist. Wo ich nicht irre, haben alle alten und neuen Schriftsteller, die in dem Ruhme des guten Vortrags stehen, es so gehalten, wie ich es zu halten strebe. Ihre Art aber ist völlig neu, und ich kenne unter den alten und neuern keinen, der darin mit Ihnen zu vergleichen wäre. Sie fesseln die Einbildungskraft, welche nur frei sein kann, und wollen dieselbe zwingen, zu denken. Das kann sie nicht. (1795. Leben, II, 382.)

(Witz.) Die Idee, und allein die Idee füllt aus, befriedigt und beseligt das Gemüth; ein Zeitalter, das der Idee entbehrt, muß daher nothwendig eine große Leere empfinden, die sich als unendliche, nie gründlich zu hebende und immer wiederkehrende Langeweile offenbart; es muß Langeweile so haben, wie machen. In diesem unangenehmen Gefühle greift es nun nach dem, was ihm als das einige Gegenmittel dafür erscheint, nach dem Witze: entweder um ihn selber zu genießen, oder um die Langeweile anderer, welche es durch seine Darstellung zu erregen sich wohl bewußt ist, dadurch von Zeit zu Zeit zu unterbrechen und in die langen Sandwüsten seines Ernstes hier und da ein Körnchen Scherz zu säen. Dieses Vorhaben muß ihm zwar in der That und Wahrheit nothwendig mislingen; denn auch des Witzes ist nur derjenige fähig, welcher der Ideen fähig ist.

Witz ist die Mittheilung der tiefen, d. h. der in der Region der Ideen liegenden Wahrheit, in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit. — In ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, sage ich, und insofern ist der Witz

der Mittheilung derſelben Wahrheit in einer Kette des bündigen Raiſonnements entgegengeſetzt. Wenn z. B. der Philoſoph eine Idee in allen ihren einzelnen Beſtandtheilen Schritt vor Schritt zerlegt, jeden dieſer Beſtandtheile, einen nach dem andern, durch eines jeden eigenthümlichen Grenzbegriff beſtimmt und von ihm unterſcheidet, ſolange bis die ganze Idee erſchöpft iſt, ſo geht er den Weg der methodiſchen Mittheilung und beweiſt mittelbar die Wahrheit ſeiner Idee. Gelingt es ihm nun etwa noch zum Beſchluß, das Ganze in ſeiner abſoluten Einheit in einen einzigen Lichtſtrahl zu faſſen, der es wie ein Blitz durchleuchte und abgeſondert hinſtelle, und jeden verſtändigen Hörer oder Leſer ergreife, daß er ausrufen müſſe: ja wahrhaftig, ſo iſt es, jetzt ſehe ich es mit einem mal ein; ſo iſt dies die Darſtellung der aufgegebenen Idee in ihrer unmittelbaren Anſchaulichkeit, oder die Darſtellung derſelben durch den Witz; und hier zwar durch den directen oder poſitiven Witz. — Nun kann die Wahrheit auch indirect bewieſen werden, dadurch, daß man die Thorheit und Verkehrtheit ihres Gegentheils zeige; und wenn dies nicht methodiſch und mittelbar, ſondern in unmittelbarer Anſchaulichkeit geſchieht, ſo iſt dies der indirecte und in Beziehung auf die Idee negative Witz, der bei denen, die ihn faſſen, Lachen erregt: es iſt der Witz als Quelle des Lächerlichen; denn die Verkehrtheit in ihrer unmittelbaren Anſchauung iſt lächerlich.

Nicht der Witz in der erſten Bedeutung, von welcher die Theorien deſſelben ſchweigen, ſondern der in der zweiten, — der in der Geſtalt des Spottes, und das Lachen erregend, iſt es, nach welchem das Zeitalter haſcht; nachdem das Lachen ein durch den *Naturinſtinct ſelbſt angewieſenes Mittel* iſt, um die durch viel erlittene Langeweile erſchöpften Lebensgeiſter wieder zu er-

frischen und durch die wellenförmige Bewegung, in die er die stagnirenden Theile bringt, ein wenig neu zu beleben. Aber auch in dieser Gestalt bleibt er ihm nothwendig unzugänglich, denn um das Verkehrte in seiner Anschaulichkeit frei zu handhaben und hinzustellen, muß man nicht selbst verkehrt sein. Sie haben keinen Witz, wol aber hat sehr oft, und größtentheils dann, wenn sie nach ihrer Weise sehr witzig sind, der Witz sie, d. h. sie stellen sodann an ihren eigenen Personen, ohne das mindeste Arg dabei zu ahnen, dem verständigern Zuschauer die Thorheit und Verkehrtheit in der höchsten Anschaulichkeit dar. Wer ihnen, um sie recht nach dem Leben abzubilden, gewisse Dinge in den Mund gelegt hätte, die sie oft ganz unerwartet selbst mit großer Gravität aussprechen, der könnte sich rühmen, ein witziger Kopf zu sein.

Nein, der Witz ist ein göttlicher Funke und steigt nie herab zu der Thorheit. Er wohnt ewig bei der Idee und läßt nie von ihr. In der ersten Gestalt ist er der wunderbare Leiter des Lichts in der Geisterwelt, durch welchen die Weisheit von dem Einen Punkte, in welchem sie zuerst aufging, sich verbreitet zu den übrigen Punkten und sie ergreift. In der zweiten Gestalt ist er der rächende Blitzstrahl der Idee, der jede Thorheit, selbst in der Mitte ihrer Befreundeten, sicher trifft und zu Boden wirft. Absichtlich geschleudert durch die Hand eines einzelnen, oder auch nicht, trifft er auch im zweiten Falle sicher, als verborgenes und unvermeidliches Schicksal. So wie die Freier der Penelope, schon umstellt von dem ihnen bereiteten Untergange, tobten in den dunkeln Häusern und lachten mit fremden Backen, so lachen auch diese mit fremden Backen, denn in ihrem Lachen lacht der ewige Witz des Weltgeistes ihrer selbst. Wir insgesammt wollen ihnen dieses Vergnügen gönnen und

laſſen, und uns hüten, die Binde von ihren Augen zu nehmen. (Grundzüge. 1804. S. W., V, 74, 77.)

(Zeitverwechſelung.) Es iſt eine, beſonders in der Vorwelt häufig vorkommende Erſcheinung, daß das, was wir werden ſollen, geſchildert wird als etwas, das wir ſchon geweſen ſind, und daß das, was wir zu erreichen haben, vorgeſtellt wird als etwas Verlorenes. Vor uns liegt, was die Dichter als goldenes Zeitalter hinter uns ſetzen. (Beſtimmung der Gelehrten. 1794. S. W., IV, 342.)

(Freigeiſt.) Zur Nachricht und zur Ehrenrettung eines ſehr ehrenwerthen Wortes. Frei hat doch von jeher die Form und nicht die Materie bezeichnet. Es kommt daher nicht darauf an, was man glaube, ſondern aus welchen Gründen man es glaube, um ein Freigeiſt zu ſein. Wer der Autorität glaubt, ſei ſein Glaubensbekenntniß ſo kurz es wolle, iſt ein Gläubiger; wer nur ſeiner eigenen Vernunft glaubt, iſt ein Freigeiſt. Wenn jemand an den Eſel des Mohammed, oder an die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, oder an die Gottheit des Apis glaubt, weil er durch eigenes Nachdenken von der Wahrheit dieſer Sätze ſich überzeugt zu haben wähnt, ſo iſt er ein Freigeiſt; und wenn einer auch weiter nichts glaubt, als daß ein Gott ſei, weil er etwa in der Bibel, die er auf die Ausſage der Kirche hin für Gottes Wort hält, nichts weiter findet, ſo iſt er ein Gläubiger. — Die Reformatoren waren die erklärteſten Freigeiſter; und vielen würdigen Männern hat es geſchienen, daß der Proteſtantismus überhaupt nichts als Freigeiſterei ſei, d. h. daß der Proteſtant alles von ſich weiſen müſſe, wovon er ſich nicht ſelbſt über-

zeugen könne. Da ich wünsche, daß sie consequent wären, so möchte ich wol, daß es so wäre. — Aber dann dürfte es kein Lutherthum, keine reformirte Religion, keinen Deismus, Naturalismus u. s. w. geben. Katholicismus und Protestantismus sind gerade entgegengesetzte Begriffe: der erstere ist ein positiver, und der zweite ein negativer. (Französische Revolution. 1793. S. W., VI, 270.)

(Gymnastik.) Bei den von Pestalozzi empfohlenen Körperübungen kommt alles auf naturgemäße Stufenfolge an. In dieser Rücksicht ist noch alles zu thun, und es bedarf dazu eines Mannes, der, in der Anatomie des menschlichen Körpers und in der wissenschaftlichen Mechanik auf gleiche Weise zu Hause, mit diesen Kenntnissen ein hohes Maß philosophischen Geistes verbände, und der auf diese Weise fähig wäre, in allseitiger Vollendung diejenige Maschine zu finden, zu der der menschliche Körper angelegt ist; derselbe müßte auf diese Weise angeben, wie diese Maschine allmählich aus jedem gesunden Körper entwickelt werden könne, und zwar in regelmäßiger Stufenfolge also, daß jeder Schritt in der einzig möglichen richtigen Folge geschähe, durch jeden alle künftigen vorbereitet und erleichtert, und dabei die Gesundheit und Schönheit des Körpers und die Kraft des Geistes nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gestärkt und erhöht würde. Die Unerlaßlichkeit dieses Bestandtheils für eine Erziehung, welche den ganzen Menschen zu bilden verspricht, und besonders für die deutsche Nationalerziehung, fällt ohne weitere Erinnerung in die Augen. (Reden an die deutsche Nation. 1808. S. W., VII, 410.)[1])

---

[1]) Diese Stelle enthält den anregenden Gedanken des deutschen Turnens, welcher Name auch erst später geschaffen

(Ueber ſchöne Literatur.) Es iſt zwar bei mir noch nicht Zeit, das Vergangene zu loben und Tadler des Gegenwärtigen zu ſein; aber es gefallen mir ſo wenige der neuern Producte.

Ich habe einige Lieblingsautoren, zuerſt die Alten, wie ſich verſteht, unter den Franzoſen Rouſſeau und Montaigne, unter den Deutſchen Leſſing, Wieland, Goethe in ſeinen neuern Arbeiten. — Dieſe leſe ich immer wieder, und kann ſie nicht genug leſen, und vielleicht ſind dieſe es, die meinen Geſchmack ſo einſeitig machen. Damit will ich aber nicht behaupten, daß ich den Gedichten Bürger's, Voſſens, Stolberg's nicht einigen Geſchmack abgewinnen könnte. Indeß täuſcht mich nicht die jugendliche Art, die da lieber zu hoffen als zu fürchten pflegt; ſo iſt das goldene Zeitalter unſerer Literatur erſt im Werden, und es wird dauerhaft ſein und vielleicht die glänzendſten Epochen aller andern Völker übertreffen. Was Leſſing in den „Literaturbriefen" und in der „Dramaturgie" ausſtreute, fängt erſt jetzt an Früchte zu tragen. Seine Grundſätze ſcheint man allmählich immer mehr anerkennen und zur Grundlage der Beurtheilung legen zu wollen, und für die Möglichkeit ihrer Ausführung iſt Goethe's „Iphigenie" der ſtärkſte Beweis. Es iſt mir wahrſcheinlich, daß der, welcher in ſeinem zwanzigſten Jahre die „Räuber" ſchrieb, über kurz oder lang eben dieſen Weg betreten und im vierzigſten unſer Sophokles ſein werde. Die Ueberſetzung des Homer und Virgil von Voß und des Sophokles von Stolberg wird uns von der Nachahmung der Franzoſen, denen wir noch länger huldigen, als wir es Wort haben wollen, und der Engländer zu den einzigen wahren Muſtern der

---

wurde, und man hat in ihr ſelbſt den Keim der Heilgymnaſtik finden wollen.

ästhetischen Vollkommenheit zurückbringen. Durch eine gründlichere Philosophie, die schon anfängt zu siegen, werden auch unsere Grundsätze über die Kunst berichtigt werden, denn es scheint beinahe, daß der Deutsche der Theorie bedarf, ehe er Meisterwerke liefert. Auch das Gros unsers Publikums, das doch wol hergebrachtermaßen immer ein halbes Jahrhundert gegen seine bessern Köpfe zurücksein muß, wird sich bessern, sowie die Producte, die bisher seinem verdorbenen Geschmack schmeicheln, sich verlieren werden.

Ich würde das Schwert in der gelehrten Republik führen, sagen Ew. Gnaden. — Noch sind die Gelehrten verschiedener Meinung, was das bewußte Instrument eigentlich sei. Rost nennt es einen Besen. Aber das ist eben Rost, und er redet mit Gottsched und redet im Namen des T..... Horaz ist artiger und meint, es sei ein Schleifstein, dazu konnte er recht gute Ursache haben: er war selbst Kritiker und konnte daher jenes Werkzeug nie zu tief herabwürdigen wollen; aber er war auch Dichter, und so konnte er es nicht zu sehr erheben. Wie sollen es Leute meines Schlages nennen, die von den ersten nur so eine gewisse kleine Art, von den letzten gar nichts sind? Ich weiß sogar nicht, ob ich auch in dieser gewissen Art viel thun werde. Wie mannichfaltig meine literarischen Entwürfe immer sein mögen, so wünsche ich lieber etwas Selbständiges auszuführen, das an seinem Theile Stoff einer Kritik werden könne, als blos fremde Arbeiten lobend oder tadelnd durchzumustern. (Brief. 1790. Leben, I, 114.)

Ich denke nicht auf unmittelbare politische Wirksamkeit; diese würde, glaube ich, schaden. Der Gelehrte hat mittelbar zu wirken. — Die Literatur ist das schänd-

lichſte Gewerbe geworden, der Buchhandel eine nürnberger Bude. Ein toller Luxus entnervt ſelbſt unſere beſſern Schriftſteller und macht ſie abhängig. Die Wiſſenſchaft iſt in größerer Gefahr als ſie je war, und die Geiſtesfreiheit wird ſich, ungeachtet des Blödſinns der dagegen verſchworenen Mächtigen, leicht unterdrücken laſſen, weil die Gelehrten — ſo gar wenig taugen. (Brief. 1799. Leben, II, 242.)

Goethe's „Natürliche Tochter" habe ich die beiden male, da ſie hier aufgeführt wurde, mit aller Aufmerkſamkeit geſehen und glaube zu der möglichſten Anſchauung, die man aus dieſer Quelle haben kann, mich erhoben zu haben. So ſehr ich Goethe's „Iphigenie", „Taſſo" und, nur in anderm Fache, ſeinen „Hermann und Dorothea" ſtets geliebt und verehrt habe, ſo ziehe ich doch dieſe Arbeit ihnen allen vor und halte ſie für das dermalige höchſte Meiſterſtück des Meiſters. Beſonders ſcheint ſie mir ein ſo ſtreng geordnetes, in ſich ſelbſt zuſammenhängendes organiſches Ganzes zu ſein, daß ich es kaum für möglich halte, daraus etwas wegzulaſſen. Was in dem erſten Theile ſich noch nicht erklärt, z. B. die geheimen Andeutungen auf das Verhältniß des Herzogs zu ſeinem Sohne, deſſen und des Herzogs verborgene Complots, halte ich für bedeutende Winke auf die folgenden Stücke, die ſchon hier einen geheimen Schauer und furchtbare Ahnung einflößen ſollen.

Daß ein ſolches Stück von irgendeiner Schauſpielertruppe nach ſeinem wahren Geiſte ergriffen und dargeſtellt werden ſollte, darauf iſt wol ohne Zweifel Verzicht zu thun. Dagegen ſcheue ich mich nicht, dem wahren Zuſchauer anzumuthen, durch die Beſchränktheit der Darſtellung das Ideal hindurch zu erblicken. Daß theils

schon wegen des Mangels dieser Erhebung solche Stücke für den gewöhnlichen Beschauer hinter mittelmäßigen und flachen zurückstehen, wo Geist (oder vielmehr Ungeist) und Darstellung natürlich besser zusammenfallen, theils auch wegen der Aufmerksamkeit, die ihr organischer Zusammenhang fordert, und bei dem gänzlichen Mangel an Organ für das innere Leben und Handeln meistens unverstanden bleiben (daher Goethe sich die ganzen zwei letzten Acte durch die seichte Relation hätte sparen können, daß Eugenie dem Gerichtsrathe ihre Hand gegeben), dies ist ebenso unvermeidlich. Ich für meinen Theil aber komme vielleicht darum, weil ich selbst fast täglich durch irgendeine Plattheit gedrückt werde, mehr in die unbarmherzige Gesinnung, daß man allerdings das Höchste, und immer nur das Höchste darstellen soll, ohne Mitleid mit der Unbehaglichkeit und Langeweile der Ungebildeten, deren Besserung nie beginnen wird, solange sie noch etwas ausdrücklich für ihren Gaumen Zubereitetes finden. Da ich in meinem letzten Briefe des Auspochens dieses Stückes im hiesigen (berliner) Theater erwähnte, so muß ich nun hinzufügen, daß es ganz notorisch ist, daß Schadow die Auspocher bestellt und vorher angeworben. Ich schreibe Ihnen dies zu jedem Gebrauch, denn es ist stadtkundig. (An Schiller. 1803. Leben II, 397.)

(Ueber die Frage, ob Homer's Gesänge von Einem Verfasser herrühren.) Es hat mir auf meinem eigenen Wege a priori eingeleuchtet, daß es nicht in der ursprünglichen Natur eines Menschen liege, mit dem, was seit Aristoteles eine Epopöe heißt, anzufangen, noch überhaupt ohne äußere Veranlassung (den spätern Heldendichtern wurde die Meinung von Homer's Gedichten

dieſe Veranlaſſung) ſo etwas hervorzubringen; kurz, die Epopöe iſt nichts nothwendig im menſchlichen Geiſte Gegründetes (ſowie etwa die Dichtkunſt überhaupt), ſondern nur etwas zufällig Entſtandenes. Ich habe zu einer andern Zeit gegen einen gelehrten Freund geäußert, daß es mich innig freue, gewiſſe Behauptungen über die Zufälligkeit ſo vieler Dichtungsarten, welche und deren Regeln man ſeit Ariſtoteles für nothwendig ausgibt, die ich einſt in einer wiſſenſchaftlichen Aeſthetik würde machen müſſen, auch ſchon hiſtoriſch durch Wolf's Unterſuchungen beſtätigt zu ſehen. (An Wolf. 1799. Leben, II, 547.)

(Vielſchreiberei, Vielleſerei.) Die nächſte Abſicht beim Druckenlaſſen iſt freilich die, die Selbſtändigkeit ſeines Geiſtes öffentlich zu documentiren. — Hieraus folgt im Wiſſenſchaftlichen Haſchen nach neuen oder neuſcheinenden Meinungen, in den Redekünſten Ringen nach neuen Formen. Wer dieſen Zweck erreicht hat, macht ganz ohne Rückſicht, ob im erſten Falle ſeine Meinung wahr, oder im zweiten ſeine Form ſchön ſei, ſein Glück beim Leſer. Nachdem aber einmal das Drucken recht in Gang gekommen, wird ſogar dieſe Neuheit erlaſſen, und das Druckenlaſſen ſchon an und für ſich ſelbſt iſt ein Verdienſt, und nun entſtehen im Wiſſenſchaftlichen die Compilatoren und in den Redekünſten die Modeſchriftſteller, die eine Form, welche Beifall gefunden hat, andern oder auch ſich ſelber ſo lange nachmachen, bis kein Menſch mehr etwas in dieſer Form ſehen mag. Dieſer Strom der Literatur wird nun, immer ſich erneuernd, fortquellen, und jede neue Welle wird die vorhergehende verdrängen; alles Vergangene aber wird raſch vergeſſen. — Es wird daher unumgänglich nöthig, noch beſonders ein öffentliches und allgemeines Gedächtniß für

die Literatur anzulegen und einzurichten. Ein solches sind die Gelehrtenzeitungen und Bibliotheken, welche bekannt machen, was die Schriftsteller bekannt gemacht haben. Doch würde es gegen die Ehre der Verfasser von dergleichen Blättern lauten, wenn sie blos einfach berichteten; sie werden daher neben dem Berichte zugleich ihr Selbstdenken documentiren, indem sie über das Denken der ersten wiederum denken und ihr Urtheil abgeben; die Hauptmaxime aber bei diesem Geschäft wird diese werden, daß man an allem etwas auszusetzen finde und jedes Ding besser wisse als der erste Autor. Dieses Recensirwesen hat noch den Vortheil, daß derjenige, der nicht besondere Lust oder außerordentlich viel übrige Zeit hat, gar kein Buch weiter zu lesen braucht, sondern daß er durch die bloße Lectüre der Gelehrtenzeitungen die gesammte Literatur des Zeitalters in seine Gewalt bekommt; und daß in diesem Systeme die Bücher lediglich gedruckt werden, damit sie recensirt werden können und es überhaupt keiner Bücher bedürfen würde, wenn sich nur Recensionen ohne Bücher machen ließen —!

Dies ist das Gemälde des thätigen Theils in diesem Heerlager formaler Wissenschaft: der Schriftsteller. Nach diesem bildet sich nun wiederum der empfangende Theil: das Corps der Leser, um ihr genaues Gegenbild zu werden. Wie jene ohne Rast und Anhalt fortschreiben, so lesen diese fort ohne Anhalt; mit aller Kraft strebend, sich auf irgendeine Weise emporzuhalten über der Flut der Literatur, und fortzugehen, wie sie dies nennen, mit dem Zeitalter. Froh, das Alte nothdürftig durchlaufen zu haben, greifen sie nach dem Neuen, indem das Neueste schon ankommt, und es bleibt ihnen kein Augenblick übrig, jemals wieder an das Alte zu gedenken. Nirgends können sie in diesem rastlosen Fluge anhalten, um mit sich selber zu überlegen, was sie denn

eigentlich lesen, denn ihr Geschäft ist dringend und die Zeit ist kurz, und so bleibt es gänzlich dem Ungefähr überlassen, was und wieviel bei diesem Durchgange an ihnen hängen bleibe, wie es auf sie wirke, welche geistige Gestalt es an ihnen gewinne.

Nun ist diese Art des Lesens schon an und für sich selbst eine von allen andern Gemüthsstimmungen specifisch verschiedene Stimmung, die etwas höchst Angenehmes hat und gar leicht zum unentbehrlichen Bedürfnisse werden kann. So wie andere narkotische Mittel, versetzt es in den behaglichen Halbzustand zwischen Schlafen und Wachen, und wiegt ein in süße Selbstvergessenheit, ohne daß man dabei irgendeines Thuns bedürfe. Mir hat es immer geschienen, daß es am meisten Aehnlichkeit mit dem Tabackrauchen habe und durch dieses sich am besten erläutern lasse. Wer nur einmal die Süßigkeit dieses Zustandes geschmeckt hat, der will sie immerfort genießen und mag im Leben nichts anderes mehr thun; er liest nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntniß der Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich damit er lese und lesend lebe, und stellt in seiner Person dar den reinen Leser.

Und an diesem Punkte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht, sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effect ihren Effect vernichtet. An den beschriebenen reinen Leser ist auf dem Wege des Lesens durchaus kein Unterricht mehr, noch irgendein deutlicher Begriff zu bringen; denn alles Gedruckte wiegt ihn alsbald ein in stille Ruhe und in süße Vergessenheit seiner selbst. (Religionslehre. 1806. S. W., VII, 86.

Christenthum, Kirche.

Ueberſicht.

Chriſtenthum.

Gegenſatz des Johanneiſchen und Pauliniſchen Chriſtenthums, philoſophiſch und hiſtoriſch. Der Gott des Johannes-Evangeliums. Die Vorrede zu dieſem Evangelium ſtellt Geiſt und Wurzel von Jeſu ganzer Lehre dar. Die Annahme einer Schöpfung iſt aufzugeben. Das Chriſtenthum Urreligion. — Pauli Vermittelungsverſuch von Judenthum und Chriſtenthum. „Gnoſticismus“: Grund zur Auflöſung des Chriſtenthums. Unfehlbarkeit der Kirche. Reformation: das geſchriebene Wort. Einfluß der Buchdruckerkunſt. Katholiken und Proteſtanten. — Das Himmelreich. Der Jüngſte Tag. — Glauben an Wunder.

Kirche.

Das Symbol muß perfectibel ſein. Iſt die Vernunft Richterin in Glaubensſachen? — Kirche und Staat. Proteſtantiſche Kirche. Die Kirche hat nur in der unſichtbaren Welt Kräfte und Rechte. Kirchengüter.

Chriſtenthum.

(Gegenſatz des Johanneiſchen und Pauliniſchen Chriſtenthums, philoſophiſch und hiſtoriſch.) Es gibt nach unſerm Erachten zwei höchſt verſchiedene Geſtalten des Chriſtenthums: die im Evangelium Johannis und die beim Apoſtel Paulus, zu welcher letztern Partei auch die übrigen Evangeliſten großentheils, und ganz beſonders Lucas gehören.

(Der Gott des Johannes-Evangeliums.) Der Johanneiſche Jeſus kennt keinen andern Gott als den wahren, in welchem wir alle ſind und leben und ſelig werden können, und außer welchem nur Tod iſt und Nichtſein. [1]) Nur mit Johannes kann der Philoſoph zuſammenkommen, denn dieſer allein hat Achtung für die Vernunft und beruft ſich auf den Beweis, den der Philoſoph allein gelten laſſen kann: den innern. „So jemand will den Willen thun deß, der mich geſandt hat, der wird inne werden, ob dieſe Lehre von Gott ſei", erklärt er ſich (Joh. 7. 16, 17); die andern Verkündiger Chriſti aber bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigſtens, nichts beweiſt. Ferner enthält auch unter den Evangeliſten Johannes allein das, was wir ſuchen und wollen, eine Religionslehre,

---

[1]) Grundzüge. S. W., VII, 98.

dagegen das Beſte, was die übrigen geben, ohne Ergänzung und Deutung durch den Johannes doch nicht mehr iſt als Moral, welche bei uns nur einen untergeordneten Werth hat. (Vgl. Die Fünf Standpunkte der Weltauffaſſung, S. 153.)

(Daß das Evangelium Johannis nur ein Nachtrag zu den übrigen ſei, ändert an dieſer Anſicht nichts. Richtiges Princip der Auslegung. Vgl. Religionslehre. S. W., V, 477.)

(Die Vorrede des Johannes-Evangeliums enthält die Wurzel von Jeſu ganzer Lehre. Die Annahme einer Schöpfung.) Was im Evangelium Johannis zu allererſt unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen muß, iſt der dogmatiſche Eingang deſſelben in der Hälfte des erſten Kapitels, gleichſam die Vorrede. („Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Daſſelbige war im Anfang bei Gott. Alle Dinge ſind durch daſſelbige geworden, und ohne daſſelbige ward nichts, was geworden iſt. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen. Und das Licht ſcheint in der Finſterniß, und die Finſterniß hat es nicht begriffen" u. ſ. w.) Dieſe Vorrede iſt keineswegs ein eigenes und willkürliches Philoſophem des Verfaſſers, ſondern ſie iſt als der Auszug und der allgemeine Standpunkt aller Reden Jeſu, wie ſie Johannes gehört hat, anzuſehen, ſie hat daher, der Abſicht des Verfaſſers nach, die gleiche Autorität wie Jeſu unmittelbare Reden; ſie ſtellt nach ihm den Geiſt und die Wurzel von Jeſu ganzer Lehre dar.

Aus Unkunde der im Bisherigen von uns aufgeſtellten Lehre entſteht die Annahme von einer Schöpfung, als der abſolute Grundirrthum aller falſchen Metaphyſik und Religionslehre, und insbeſondere als das Urprincip des Juden- und Heidenthums. Die abſolute

Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genöthigt, wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, lassen sie die letzten durch einen Act absoluter Willkür aus den ersten hervorgehen, wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes System hindurchging, sodann die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde; denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht denken (das was man denken heißt), und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit, das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit einer solchen Religionslehre. Das Christenthum; und insbesondere der gründliche Kenner desselben, Johannes, befand sich im letztern Falle: die jüdische Religion hatte eine solche gesetzt. Im Anfange schuf Gott; nein, im directen Widerspruche hierzu sagt Johannes: im Anfange, in demselben Anfange, wovon auch dort gesprochen wird, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, sondern es war schon, es war das Wort, und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.

Im Anfange war das Wort, der Logos im Urterte, was auch hätte übersetzt werden können: die Vernunft, oder, wie im Buche der Weisheit beinahe derselbe Begriff bezeichnet wird, die Weisheit; was aber unsers Erachtens durch den Ausdruck Wort am treffendsten übersetzt ist. Was ist nun, der Absicht des Schriftstellers nach, dieser Logos oder dieses Wort? Vernünfteln wir doch ja nicht

über den Ausdruck, sondern sehen wir lieber unbefangen hin, was Johannes von diesem Worte aussagt. — Es war im Anfange, sagt er, es war bei Gott; Gott selbst war es; es war im Anfange bei Gott. In Gott und aus Gott wird nichts; in ihm ist ewig nur das Ist, und was da sein soll, muß ursprünglich bei ihm sein, und muß er selbst sein. Weg mit jenem verwirrenden Phantasma, hätte der Evangelist hinzusetzen können, weg mit jenem Phantasma eines Werdens aus Gott, dessen was in ihm nicht ist und nicht ewig und nothwendig war, einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt, einer Ausstoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft und ihn zu einem willkürlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht.

Dieses Bei-Gott-Sein nun, nach unserm Ausdrucke dieses Dasein, wird ferner charakterisirt als Logos oder Wort. Wie könnte deutlicher ausgesprochen werden, daß es die sich selbst klare und verständliche Offenbarung und Manifestation, sein geistiger Ausdruck sei, — daß, wie wir dasselbe aussprachen, das unmittelbare Dasein Gottes nothwendig Bewußtsein, theils seiner selbst, theils Gottes sei.

Ist nun erst dies klar, so ist nicht die mindeste Dunkelheit mehr in der Behauptung: „daß alle Dinge durch dasselbige Wort gemacht sind, und ohne dasselbige nichts gemacht ist, was gemacht ist u. s. w.", und es ist dieser Satz ganz gleichgeltend mit dem von uns aufgestellten, daß die Welt und alle Dinge lediglich im Begriffe, in Johannes' „Worte" und als begriffene und bewußte, als Gottes Sichaussprechen seiner selbst, da sind, und daß der Begriff, oder das Wort, ganz allein der Schöpfer der Welt überhaupt, und durch die in sei-

nem Weſen liegenden Spaltungen, der Schöpfer der mannichfaltigen und unendlichen Dinge in der Welt ſei.

In Summa: ich würde die drei erſten Verſe in meiner Sprache alſo ausdrücken. Ebenſo urſprünglich als Gottes inneres Sein iſt ſein Daſein, und das letztere iſt vom erſten unzertrennlich, und iſt ſelber ganz gleich dem erſten, und dieſes göttliche Daſein iſt in ſeiner eigenen Materie nothwendig Wiſſen, und in dieſem Wiſſen allein iſt eine Welt und alle Dinge, welche in der Welt ſich vorfinden, wirklich geworden. Ebenſo klar werden nun auch die beiden folgenden Verſe. In ihm, dieſem unmittelbaren göttlichen Daſein, war das Leben, der tiefſte Grund alles lebendigen, ſubſtantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden Daſeins; und dieſes Leben ward im wirklichen Menſchen Licht, bewußte Reflexion; und dieſes eine ewige Urlicht ſchien ewig fort in den Finſterniſſen der niedern und unklaren Grade des geiſtigen Lebens, trug dieſelben unerblickt, und erhielt ſie im Daſein, ohne daß die Finſterniſſe es begriffen.

Soweit als wir jetzt den Eingang des Johanneiſchen Evangeliums erklärt, geht ſein abſolut Wahres und ewig Gültiges. Von da hebt an das nur für die Zeit Jeſu und der Stiftung des Chriſtenthums, und für den nothwendigen Standpunkt Jeſu und ſeiner Apoſtel Gültige: der hiſtoriſche, keineswegs metaphyſiſche Satz nämlich, daß jenes abſolut unmittelbare Daſein Gottes, das ewige Wiſſen oder Wort, rein und lauter, wie es in ſich ſelber iſt, ohne alle Beimiſchung von Unklarheit oder Finſterniß, und ohne alle individuelle Beſchränkung, in demjenigen Jeſus von Nazareth, der zu der und der beſtimmten Zeit im jüdiſchen Lande lehrend auftrat, und deſſen merkwürdigſte Aeußerungen hier aufgezeichnet ſeien, in einem perſönlich ſinnlichen und menſchlichen Daſein ſich dargeſtellt und in ihm, wie der Evangeliſt vortrefflich ſich

ausdrückt, Fleisch geworden. (Religionslehre. 1806. S. W. V, 476 fg.

(Das Christenthum Urreligion.) Was das Historische anbelangt, so ist dem Evangelisten Johannes seine Lehre so alt als die Welt, und die erste ursprüngliche Religion; das Judenthum aber, als eine spätere Ausartung, verwirft er unbedingt und ohne alle Milderung. „Euer Vater ist Abraham, der meinige Gott", sagt er den Juden gegenüber; „ehe denn Abraham war, bin ich; Abraham war froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich." (Joh. 8. 56. 58 fg.) — Das letztere, daß Abraham Jesu Tag sahe, geschah ohne Zweifel damals, als Melchisedek, der Priester Gottes des Allerhöchsten — welcher allerhöchste Gott die ganzen ersten Kapitel des ersten Buch Mosis hindurch dem untergeordneten Gotte und Nachschöpfer, Jehovah, ausdrücklich entgegengesetzt wird —, als, sage ich, dieser Priester des höchsten Gottes den Jehovahdiener Abraham segnete (1. Mos., 14, 18 fg.) und von ihm den Zehnten nahm, aus welchem letztern Umstande der Verfasser des Briefes an die Hebräer sehr ausführlich und scharfsinnig das höhere Alter und den vorzüglichern Rang des Christenthums vor dem Judenthume erweist, und Jesum ausdrücklich einen Priester nach der Ordnung Melchisedek's nennt, und so ihn als den Wiederhersteller der Melchisedek's-Religion charakterisirt, — ohne Zweifel ganz in dem Sinne jener eigenen Aeußerung Jesu beim Johannes. Es bleibt auch bei diesem Evangelisten immer zweifelhaft, ob Jesus aus jüdischem Stamme sei, oder falls er es doch etwa wäre, wie es mit seiner Abstammung sich eigentlich verhalte.

(Paulus' Vermittelungsversuch von Judenthum und Christenthum.) Ganz anders verhält es sich mit Paulus, durch den Johannes vom Anfange seiner

christlichen Kirche an verdrängt worden. Paulus, ein Christ geworden, wollte dennoch nicht unrecht haben, ein Jude gewesen zu sein, beide Systeme mußten daher vereinigt werden und sich ineinander fügen. Dies wurde also bewerkstelligt. Er ging aus von dem starken, eifrigen und eifersüchtigen Gotte des Judenthums, demselben, den wir früher als den Gott des gesammten Alterthums geschildert haben. Mit diesem Gotte hatten nun, nach Paulus, die Juden einen Vertrag abgeschlossen, und das war ihr Vorzug vor den Heiden; während der Gültigkeit dieses Vertrags hatten sie nur das Gesetz zu halten, und sie waren vor Gott gerechtfertigt, d. h. sie hatten kein weiteres Uebel von ihm zu befürchten. Durch die Ertödtung Jesu aber hatten sie diesen Vertrag aufgehoben, und es konnte seitdem nichts mehr helfen, das Gesetz zu halten; vielmehr trat seit dessen Tode ein neuer Vertrag ein, zu welchem beide, Juden wie Heiden, eingeladen waren; beide hatten nach diesem neuen Vertrag nur Jesum für den verheißenen Messias anzuerkennen, und waren dadurch ebenso, wie vor Jesu Tod, die Juden durch die Haltung des Gesetzes, gerechtfertigt. Das Christenthum wurde ein neues, erst in der Zeit entstandenes, und ein altes Testament ablösendes Testament oder Bund. Nun mußte auch Jesus freilich zum jüdischen Messias und, der Weissagung zufolge, zu einem Sohne David's gemacht werden; es fanden sich Geschlechtsregister ein und eine Geschichte seiner Geburt und seiner Kindheit, — welche jedoch in den beiden Gestalten, in denen sie in unsern Kanon gekommen sind, merkwürdig genug einander widersprechen. — Ich sage nicht, daß in Paulus überhaupt das echte Christenthum sich nicht finde; — wenn er gerade nicht an das Hauptproblem seine Lebens, die Vereinigung der beiden Systeme, denkt, spricht er so vortrefflich und richtig, und kennt den wahren Gott

Jesu so innig, daß man einen ganz andern Mann zu hören glaubt. Allenthalben aber, wo er auf sein Lieblingsthema kommt, fällt die Sache so aus, wie wir es oben vorgestellt. Dieses vermittelnde und vereinigende Paulinische System nun stieß auf Einwürfe des vernünftelnden Raisonnements der Juden, und mußte sich darauf einlassen, solche Einwürfe zu lösen, indem es zugleich die erste Prämisse jenes Raisonnements nicht leugnete, sondern zugestand, nämlich daß das Judenthum irgendeinmal wahre Religion gewesen sei, was ja der Johanneische Jesus rund ableugnete. Die wichtige Folge hiervon war, daß das Paulinische System überhaupt sich an das vernünftelnde Raisonnement wenden und dies zum Richter machen mußte, und zwar, da das Christenthum sich für alle Menschen bestimmte, an das Raisonnement aller. So thut Paulus wirklich, er raisonnirt und disputirt trotz einem Meister, und rühmt sich gefangen zu nehmen, d. h. zu überführen, alle Vernunft. Ihm daher schon war der Begriff höchster Richter, und er mußte es in einem christlichen Systeme, dessen Urheber Paulus war, nothwendig im allgemeinen werden. Dadurch war denn aber auch der Grund zur Auflösung des Christenthums schon gelegt. — Denn da du selber mich zum Raisonnement aufforderst, so raisonnire ich eben selber, mit deiner eigenen guten Erlaubniß. Nun hast du freilich stillschweigend vorausgesetzt: mein Raisonnement könne gar nicht anders ausfallen als das deinige; wenn es nun aber doch anders und dir widersprechend ausfiele — wie ohne Zweifel geschehen wird, wenn ich mit einer andern herrschenden Zeitphilosophie an das Werk gehe —, so ziehe ich das meinige dem deinigen vor, gleichfalls mit deiner eigenen guten Erlaubniß, falls du consequent bist. — Dieser Erlaubniß bediente man sich denn auch in den ersten Jahrhunderten der christ-

lichen Kirche ſehr fleißig, fortraiſonnirend immer über Dogmen, welche ganz allein dem Pauliniſchen Vermittelungsgeſchäft ihr Daſein verdankten, und es entſtanden in der einen Kirche die aller verſchiedenſten Meinungen und Streitigkeiten — alle hervorgehend aus der Maxime, daß der Begriff Richter ſei, welches Syſtem im Chriſtenthume ich einmal für immer Gnoſticismus nennen will. — Dabei konnte nun die Einheit der Kirche nimmer beſtehen, und da man weit entfernt war, die wahre Quelle des Uebels in der urſprünglichen Abweichung von der Einfachheit des Chriſtenthums zu Gunſten des Judenthums zu entdecken, blieb nichts übrig als ein ſehr heroiſches Mittel, dies: alles weitere Begreifen zu unterſagen und feſtzuſetzen, daß in dem geſchriebenen Worte ſowie in der vorhandenen mündlichen Tradition durch eine beſondere Veranſtaltung Gottes die Wahrheit niedergelegt ſei und eben geglaubt werden müſſe, ob man ſie nun begreifen könne oder nicht; für weiterhin nöthige Fortbeſtimmung aber dieſelbe Unfehlbarkeit auf der verſammelten Kirche und der Stimmenmehrheit derſelben ruhe, und an ihre Satzungen ebenſo unbedingt geglaubt werden müſſe, als an das erſtere. Von nun an war es von ſeiten des Chriſtenthums mit der Aufforderung zum Selbſtdenken und Selbſtbegreifen zu Ende, vielmehr war das auf dieſem Gebiete ein unterſagtes und mit allen Strafen der Kirche belegtes Unternehmen, das jeder, der es doch nicht laſſen konnte, nur auf ſeine eigene Gefahr trieb.

(Reformation.) In dieſem Zuſtande blieben die Sachen lange, bis die Kirchenreformation ausbrach, nachdem vorher das wichtigſte Werkzeug dieſer Reformation, die Buchdruckerkunſt, erfunden worden. Dieſe Reformation war ebenſo weit entfernt, als die zuerſt ſich conſtituirende Kirche, den wahren Grund der Ausartung des Chriſtenthums zu entdecken; auch blieb ſie in Abſicht der

Verwerfung des Gnosticismus und in der Forderung des unbedingten Glaubens, wenn man es auch nicht begreife, mit dieser Kirche einig: nur daß sie diesem Glauben ein anderes Object gab, indem sie die Unfehlbarkeit der mündlichen Tradition und der Concilienſatzungen verwarf und nur auf der des geſchriebenen Wortes beſtand. Die Inconſequenz, daß die Authenticität dieſes geſchriebenen Wortes ſelber denn doch abermals auf mündlicher Tradition und auf der Unfehlbarkeit des Conciliums, welches unſern Kanon ſammelte und ſchloß, beruhe, wurde überſehen. Und ſo war denn, zum allererſten mal in der Welt, ganz förmlich ein geſchriebenes Buch als höchſter Entſcheidungsgrund aller Wahrheit und als der einzige Lehrer des Wegs zur Seligkeit aufgeſtellt.

Aus dieſer zum einigen Entſcheidungsgrund erhobenen Schrift nun beſtritten die Reformatoren das aus den beiden andern Quellen Gefloſſene: hierin ganz offenbar im Cirkel beweiſend und ihr vom Gegner eben abgeleugnetes Princip ihm ohne weiteres anmuthend, indem ja dieſer ſagt, ohne mündliche Tradition und Kirchenſatzungen kann man die Schrift gar nicht verſtehen, denn dieſe ſind ihre authentiſche Interpretation. Bei dieſer Beſchaffenheit ihrer Sache und der abſoluten Unhaltbarkeit derſelben für ein gelehrtes und mit dem eigentlichen Streitpunkte bekanntes Publikum blieb ihnen nichts übrig, *als an das Volk* zu appelliren. Dieſem daher mußte die Bibel, in ſeine Sprache überſetzt, in die Hände gegeben werden; dieſes mußte aufgefordert werden, dieſelbe zu leſen und ſelber zu urtheilen, ob nicht das, was die Reformatoren darin fanden, wirklich ganz klar darin ſtehe. Dieſes Mittel konnte nicht anders denn gelingen; das Volk fand ſich durch das ertheilte Recht geſchmeichelt und bediente ſich deſſelben nach aller Möglichkeit, und ganz ſicher würde durch dieſes Princip die

Reformation das ganze christliche Europa ergriffen haben, wenn nicht die Gewalthaber sich dagegen gesetzt und das einige sichere Gegenmittel getroffen hätten, — dieses: die protestantischen Bibelübersetzungen und Schriften nicht in die Hände des Volks kommen zu lassen.

(Einfluß der Buchdruckerkunst.) Lediglich durch diese vom Protestantismus angeregte Sorge für das Christenthum, auf dem Wege der Bibel, hat der Buchstabe den hohen und allgemeinen Werth erhalten, den er seitdem hat; er wurde das fast unentbehrliche Mittel zur Seligkeit, und ohne lesen zu können, konnte man nicht länger füglich ein Christ sein, noch in einem christlich protestantischen Staate geduldet werden. Daher nun die herrschenden Begriffe über Volkserziehung, daher die Allgemeinheit des Lesens und Schreibens. Daß späterhin der eigentliche Zweck, das Christenthum, vergessen und das, was erst nur Mittel war, selbst Zweck wurde, darf uns nicht wundern, es ist dies das allgemeine Schicksal aller menschlichen Einrichtungen, nachdem sie einige Zeit gedauert haben.

Dieses Fallenlassen des Zwecks für das Mittel wurde noch besonders durch einen Umstand befördert, den wir aus andern Gründen nicht unberührt lassen können: die altgläubige Kirche, wo sie nur gegen den ersten Anlauf der Reformation stehen geblieben, erfand auch gegen diese neue Mittel, wodurch sie aller Furcht vor derselben entledigt wurde, und dies um so mehr, da der Protestantismus selbst ihr für diese Absicht in die Hände arbeitete. Es entstand nämlich im Schose des letztern bald ein neuer Gnosticismus, — als Protestantismus zwar sich haltend an die Bibel, als Gnosticismus aber das Princip aufstellend, daß die Bibel vernünftig erklärt werden müsse, — dies hieß nämlich, so vernünftig, als diese Gnostiker selbst es waren; sie aber waren gerade so ver-

nünftig, als das allerſchlechteſte philoſophiſche Syſtem, das Lockiſche. Sie brachten nichts weiter zu Tage, als die Beſtreitung einiger Pauliniſcher Ideen von ſtellvertretender Genugthuung, ſeligmachendem Glauben an dieſe Genugthuung u. dgl., ruhig ſtehen laſſend den Hauptirrthum von einem willkürlich handelnden, Verträge machenden und dieſelben nach Zeit und Umſtänden abändernden Gotte. Dennoch verlor dadurch der Proteſtantismus faſt alle Geſtalt einer poſitiven Religion, und ließ ſich von der altgläubigen Kirche ſehr füglich für abſolutes Unchriſtenthum ausgeben. So gegen ihren Gegner ſicher geſtellt, hatte ſie ſich vor Schriftſtellerei und Leſerei nicht mehr ſo zu fürchten, und dieſelbe konnte nun auch in katholiſchen Staaten, immer von proteſtantiſchen aus, unter dem Namen des freien Philoſophirens ſich verbreiten.

(Katholicismus und Proteſtantismus.) Soviel mußte ich ſagen, um die aufgeworfene Frage über die eigentliche Entſtehung des hohen Werthes des Buchſtabens zu löſen. Ich habe hierbei Dinge berühren müſſen, welche für viele großen Werth haben, da ſie mit dem, was abſoluten Werth hat, mit der Religion, zuſammenhängen; ich habe von Katholicismus und Proteſtantismus alſo geſprochen, daß man ſehen konnte, daß ich in der Hauptſache beiden unrecht gebe. Meiner Anſicht nach ſtehen beide Parteien auf einem an ſich völlig unhaltbaren Grunde, der Pauliniſchen Theorie, welche, um dem Judenthume auch nur für gewiſſe Zeit Gültigkeit beizumeſſen, von einem willkürlich handelnden Gotte ausgehen mußte, und beide Parteien, über die Wahrheit jener Theorie vollkommen einverſtanden und hierüber nicht den mindeſten Zweifel hegend, ſtreiten nur über das Mittel, dieſe Pauliniſche Theorie aufrecht zu erhalten. Da iſt nun an Vereinigung und Frieden

nimmer zu gedenken, ja es wäre sogar schlimm, wenn zu Gunsten jener Theorie ein Friede abgeschlossen würde. Alsbald aber würde Friede sein, wenn man diese ganze Theorie fallen ließe und zum Christenthume in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannis dasteht, zurückkehrte. Dort findet kein anderer Beweis statt, als der innere, am eigenen Wahrheitssinne und geistlicher Erfahrung; wer Jesus selbst für seine Person gewesen oder nicht gewesen sei, daran kann blos dem Pauliner liegen, der ihn zum Aufkündiger eines alten Bundes mit Gott und Abschließer eines neuen in desselben Namen machen will, zu welchem Geschäfte es allerdings einer bedeutenden Legitimation bedürfen würde: der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittelung mit Gott, sondern blos das alte, ewige und unveränderliche Verhältniß, daß wir in ihm leben, weben und sind, und er fragt überhaupt nicht, wer etwas gesagt habe, sondern was gesagt sei; selbst das Buch, worin dies niedergeschrieben sein mag, gilt ihm nicht als Beweis, sondern nur als Entwickelungsmittel, — den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust.

Dies ist meine Ansicht der Sache, und ich habe diese Ansicht, welche nichts Gefährliches zu haben scheint, und die Grenzen der unter Protestanten hergebrachten Freiheit, über religiöse Gegenstände zu philosophiren, keineswegs überschreitet, mitgetheilt, damit Sie dieselbe an Ihren eigenen Kenntnissen der Religion und ihrer Geschichte erproben, und versuchen möchten, ob Ihnen dadurch Ordnung, Zusammenhang und Licht in das Ganze komme; keineswegs aber will ich hierüber die Theologen zum Streit herausgefordert haben. Ich bin — selber in den Schulen derselben gebildet — mit ihren Waffen zu gut bekannt, und weiß, daß sie auf ihrem Boden unüberwindlich sind; auch kenne ich meine eigene, soeben vor-

getragene Theorie zu gut, als daß es mir entgehen sollte, daß sie die ganze Theologie mit ihren vermaligen Ansprüchen rein aufhebe und das, was an ihren Untersuchungen Werth hat, in das Gebiet der historischen und der Sprachgelehrsamkeit, ohne allen Einfluß auf Religiosität und Seligkeit, verweise; ich kann darum mit dem Theologen, der Theologe bleiben und nicht etwa lieber Volkslehrer sein will, gar nicht zusammenkommen. (Grundzüge. 1804. S. W. VII, 98—105.)

(Das Himmelreich. Der Jüngste Tag.) Der wesentliche Einheitsbegriff des Christenthums ist das Himmelreich. [1]) Himmel bedeutet das Uebersinnliche, durchaus nicht Erscheinende, rein Intelligible, die Freiheit. Der Gegensatz ist das Erscheinende, Irdische, was da ist „von der Welt".

Jene Freiheit wurde durch Christus verkündigt, d. h. der objectiven Bemerkung hingestellt; ferner wurde verkündigt ein Reich derselben Freiheit und eine Beherrschung seiner durch Gott, gegenüber dem Reiche von dieser Welt, unter dem Fürsten der Welt, eben dem alten heidnischen Gotte. Daß es zu dem Himmelreich komme, dazu gehört, daß der Mensch, das freie Subject, mit gänzlicher Absterbung des eigenen Willens sich ihm hingebe.

Hierzu kommen nun spätere erklärende Umdeutungen: der Wille Gottes ist ewig, unvergänglich. Was darum zu dessen Werkzeuge sich macht, ist gleichfalls über allen Tod, d. i. über Untergang oder Abänderung jener seiner wesentlichen Grundeigenschaft hinaus, es ist etwas, das nothwendig, ewig und unveränderlich ist und ihm selbst seine Unver-

[1]) Weiteres über Fichte's Auffassung des Christenthums als Lehre und als Verfassung vgl. beim Staat: Entwickelung des Staats, „neue Welt".

änderlichkeit zusichert. — Dies kann jeder werden zur Stunde; darum zur Stunde vom Tode zum Leben durchdringen. Dies hat man nun umgedeutet und gesagt: der Himmel ist erst nach dem Tode zu erlangen, den Ausdruck Tod nicht begreifend. Wahr ist's, nur nach dem Tode, d. h. aber nicht nach dem Tode als einer äußern Begebenheit, dem irdischen Tode, sondern nach dem Absterben der Welt, eine Verwechselung, wenigstens Vermengung, welche schon von den Aposteln gemacht worden. In der Lehre Jesu unterscheiden sich zwei Zustände, der eine, das Getriebensein vom eigenen Willen; dieser, wenn er außer Gott ist, ist nichts, wie er auch sein möge, wie sittlich und glänzend scheinbar, er ist der Tod, das Begrabensein. In diesem werden schlechthin alle Menschen geboren. Diesem nun muß man absterben, dies ist der Tod und die neue Geburt, der Durchbruch zum wahren Sein und Leben. Wer dies erlebt hat, der hat das Leben in ihm selber, lebt in Ewigkeit, über ihn hat der Tod keine weitere Gewalt. Der äußerliche Tod macht im Christenthume gar keine Epoche, es wird von ihm nicht geredet, er ist versunken in das allgemeine Nichts der gehaltlosen, im Christenthume einmal für immer vernichteten Erscheinung.

Die in den Gräbern liegen, werden die Stimme hören und leben; hat man nicht aus dieser und ähnlichen Stellen einen Jüngsten Tag und eine allgemeine Todtenerweckung gemacht? Soviel mir bekannt ist, bisjetzt allgemein. Es ist daran kein wahres Wort, so, wie gesagt, ist's zu verstehen; Himmel ist ewiges Leben aus, von und durch sich; wer aber hier nicht dazu kommt, der nie. Wenn das Heidenthum ein künftiges Leben annahm, so war dies nur eine Fortsetzung des hiesigen sinnlichen und der Tod die Verbindung beider. Anders das Christenthum, dies setzt das Ewige in das

Zeitliche hinein, als den eigentlichen Anfang des Zeitlichen selbst.

Die Offenbarung dieses Reichs, die Einladung, Glieder desselben zu werden, und die allgemeine Anweisung, wie dies zu machen, das ist das Wesen des Christenthums, sein absoluter, ewiger, von der Zeit unabhängiger Zweck für alle Zeit. Dies auch der ganze; daraus ist alles abzuleiten, darauf zurückzuführen. Dies wird auch in den durch die sicherste Veranstaltung zur Erhaltung desselben vor uns liegenden unsterblichen Schriften des Neuen Testaments als die Hauptsache behandelt und jene zwei Zustände als Wiedergeburt und Tod bei Johannes, als Leben im Geist und im Fleische bei Paulus bezeichnet. (Staatslehre. 1813. S. W., IV, 531.)

(Glaube an Wunder.) Glaube an Wunder im gewöhnlichen Sinne, d. i. an ursprüngliches Eingreifen des Geistigen in die Sinnenwelt, ebenso wie an Erscheinungen, und überhaupt an eine magische Einwirkung des Uebersinnlichen auf das Sinnliche, ist grober, heidnischer Aberglaube, unwürdig des christlichen Vaters im Himmel und hebt die Reinheit des Glaubens an ihn auf. Ich weiß wohl, daß in diesem Stücke das Christenthum noch am allerwenigsten gesiegt und den heidnischen Hang zum Wunderbaren ausgerottet hat. Wie oft habe ich sogar unter studirenden Jünglingen einen heiligen Eifer für den Wunderglauben bemerkt.

Mit der Sinnenwelt hat der wahre Gott unmittelbar gar nichts zu thun; seine Sphäre ist der Wille des Menschen, und durch diesen erst wirkt er mittelbar auf jene. Wer darum diese anders will, der will sich dieser Wirkung entziehen und seine Pflicht geändert haben. Auf diese Einsicht kommt es an. Z. B.: wenn Jesus

wirklich ſeinen Vater um Wunder erſucht hätte, wie hätte ihm Gott antworten müſſen? Bedenke doch, daß du nicht, wie meine Geſandten der alten Welt, die Menſchen nur dahin bringen ſollſt, daß ſie etwas äußerlich thun, wozu die Betäubung durch ein Wunder recht gut war, ſondern daß ſie es zufolge klarer Einſicht mit freiem Entſchluſſe thun, wobei jene Betäubung nur hinderlich und im Wege ſein wird. Wie du ſie nun zu dieſer Einſicht bringſt, da ſiehe du zu; denn nur inwiefern du dies thuſt, erfüllſt du deine Beſtimmung, thuſt du deine Pflicht und biſt der Chriſtus, der Stifter des neuen Bundes. Kannſt du dies nicht, und bedarfſt du der Wunder, ſo entziehſt du dich deinem Berufe und willſt lieber ſein, was ich nicht begehre, ein Prophet der Vorzeit, du biſt dann gar nicht der Chriſtus, und dieſer muß erſt nach dir kommen. — Die Gelegenheit, wo das Wunder recht am Platze geweſen wäre, war, ſich vom Kreuzestode zu retten, ſowie Elias, als er gefangen werden ſollte, Feuer vom Himmel fallen und die Bewaffneten verzehren ließ. Jeſus erklärt ſich auch darüber: „Meinet ihr nicht, daß ich meinen Vater bitten könnte um eine Legion Engel?“ — wie er im Sinne des Alterthums allerdings die Sache anſehen und ſeinen Jüngern vorſtellen konnte — „aber das thue ich nicht, denn wie würde ſodann die Schrift erfüllt, wie wäre ich ſodann der Chriſtus?“ Der an dieſer Stelle geführte Beweis aber iſt allgemein: ein Wunderthäter konnte ſein ein Moſes, ein Elias, ein Romulus, aber niemals ein Chriſtus, ein Stifter des Himmelreichs.

Dieſe Wunder in der Sinnenwelt (vom Himmel) leugne ich entſchieden, lehrend übrigens einen lebendigen und wirkenden Gott in der Geiſterwelt. Daß er allen, die zu ihm ſich nahen, ein neues Herz ſchafft, iſt ſein ewiges großes Wunder, und einzelne Wunder in dieſer Sphäre, daß ein Chriſtus kam, er Apoſtel fand, dieſe bis auf dieſe Stunde

die übrigen gefunden, werden wir allenthalben zu bemerken Gelegenheit haben. (Staatslehre. 1813. S. W., IV, 554.)[1])

Kirche.

(Das Symbol.) Die Uebereinstimmung über die religiöse Einsicht nennt man das Symbol, und die der Voraussetzung nach durch dieselbe befaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben) die Kirche. (Durch eine Offenbarung Belehrte und durch sie weiter Gekommene: dies reicht für die Bestimmung der Mitglieder einer Kirche hin.)

Jeder soll demnach Mitglied einer Kirche sein, das Symbol aber muß, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, verändert werden können, denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister sich steigern und vermehren. Dies die allgemeinen Vorbegriffe.

Die Frage, die ich, als zur Sache gehörig, beantworten will, ist die: Inwiefern bindet sich der sittliche Wille in der sittlichen Wechselwirkung mit andern an das Symbol?

1. Was kann das Symbol enthalten? Das durch das sittliche Bewußtsein für Alle Gegebene in irgendeiner Gestalt.

Das Wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es gibt überhaupt etwas Uebersinnliches und über

---

[1]) Man vergleiche mit obiger Entwickelung des Begriffs „Wunder" die gleichzeitig abgefaßte Meditation des Denkers über diesen wichtigen Begriff, die noch andere Seiten an ihm hervorhebt: Fragmente. 1813. S. W., VII, 590.

alle Natur Erhabenes, die Bestimmung des Menschen ist, das Leben und Werkzeug des Ueberirdischen zu werden. Das muß jedes Symbol enthalten, und wer dies im Ernste nicht glaubt, der kann nicht Mitglied einer Kirche sein, er ist aller Bildung zur Sittlichkeit völlig unfähig. Dasselbe enthält nun die Philosophie auch und soll es enthalten.

2. Wie kommt nun das Symbol zu Stande? Der Begriff bricht eben irgendwo in der Welt durch zum Bewußtsein, und zwar, so gewiß es der absolute Begriff ist, in einem sittlichen Bewußtsein, mit dem Auftrage, mitgetheilt zu werden und verbreitet, soweit es möglich ist. Dies geschieht, so gewiß es ursprüngliches Durchbrechen ist, dessen was in der Welt noch nirgends vorhanden ist, auf eine unbegreifliche, an kein vorheriges Glied anzuknüpfende Weise, genialisch, als Offenbarung. — Dies wird mitgetheilt und verstanden von den andern, so gut es kann. Der Ueberzeugungsgrund, dem es sich anlegt, kann kein anderer sein, als der eigene sittliche Sinn derselben; Ueberzeugung aber und Verständniß kann nicht weiter gehen, in keiner Zeit, als dieser sittliche Sinn eben bei denen, welchen es mitgetheilt wird, geht. Daher ist das Symbol keineswegs die Lehre des, durch den die Offenbarung des Begriffs zuerst wird, weder die, welche er im Innern trägt, noch die, welche er auszusprechen vermag in einer unter der Voraussetzung noch niemals zu dieser Art der Mittheilung gebrauchten Sprache, sondern das, was der Geringste unter den Einverstandenen wirklich vernimmt und einsieht, was man sicher bei jedem, der uns begegnet, wenn er nur ein Einverstandener und ein Mitglied der Kirche ist, voraussetzen kann. Welche Kluft liegt darum zwischen der eigentlichen Lehre und einer Offenbarung, und dem Symbole der Kirche, die auf einer solchen Offenbarung etwa aufgebaut

ſein wird! Es zeigt ſich alſo, daß jedes Symbol allemal ein Nothſymbol iſt. Wollen Sie ein Beiſpiel, ſo vergleichen Sie die Lehre Jeſu im Evangelio Johannis für den Unbefangenen, nicht ſchon vom Symbole Eingenommenen, und die Lehre Jeſu in den chriſtlichen Dogmatiken.

Es iſt ferner klar, daß in höchſt verſchiedenen Graden einzelne daſſelbe beſſer verſtehen und in höherer Klarheit und Vollkommenheit auffaſſen werden. Die Einſichten dieſer einzelnen, ſind ſie nun Symbol? Offenbar nicht, denn nur das, worüber alle einverſtanden ſind, iſt's.[1]) Es iſt daher zwiſchen ihnen und dem Symbol eine große Kluft. Was ſoll nun der Sittliche thun?

Es iſt geſagt worden, daß das Symbol ſehr tief ſtehe unter der eigentlichen, durch die Offenbarung beabſichtigten Lehre und unter dem Glauben in ſittlicher Hinſicht ausgebildeter Glieder der Kirche. Dieſer tiefere Standpunkt kann nicht nur in Unvollſtändigkeit und Unklarheit der Erkenntniß, ſondern ſogar in einen wirklichen Irrthum beſtehen, welcher aus der erſtern herſtammt. Wenn z. B. die richtige Erkenntniß: es iſt ein Gott, weiter ſo beſtimmt würde: dieſer Gott iſt ein willkürlicher Weltherrſcher, Geſetze gebend, ohne begreiflichen Grund, die wir halten müſſen, weil er der Stärkere iſt und der Ungehorſam uns ſchlecht bekommen würde, ſo iſt das irrig, und wie aller Irrthum widerſittlich. Wie kann ich nun ſagen, daß die höher Gebildeten mit dem Symbole einig ſind? Antwort: Sie ſind nur mit demjenigen im Symbole einig, was das Wahre daran iſt,

---

[1]) Die Symbole gewiſſer Kirchen ſcheinen ſtatt deſſen, worüber alle einig ſind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle ſtreiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.

wie hier mit dem: es ist ein Gott, ein Uebersinnliches überhaupt, nicht aber mit der weitern unsittlichen Bestimmung.

Und hier wird klar, inwiefern das Symbol den Menschen in der Wechselwirkung mit den Gliedern seiner Kirche binde. Nicht etwa insofern, daß er genöthigt sein soll, das als irrig Erkannte doch zu glauben, oder sich Mühe zu geben, es zu glauben und ihm einen Sinn anzudichten, nicht, ihn darüber in seinem Gewissen zu beunruhigen. Der Sittliche nimmt jeden, wie er ist; jene Irrthümer gehören aber zu seinem unvermeidlichen Sein, von diesen aus sucht er ihn zu erheben; aber daß er ganz aus dem Zusammenhange sittlicher Erkenntniß herauskomme, wagt er nie herbeizuführen. Ein Unterricht im Geiste der Sittlichkeit innerhalb der Kirche lehrt schlechthin nicht das dem Lehrer selbst als irrig Einleuchtende, ebenso wenig aber auch bestreitet er es, sondern er knüpft seinen Unterricht an das in der Mischung mit dem Falschen befindliche Wahre und erhebt dieses höher.

Das Symbol ist perfectibel, und es ist Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde. Und die kirchlichen Lehrer müssen durch die Wissenschaft gebildet und Mitglieder des wissenschaftlichen Publikums sein.

Man hat gefragt, ob die Vernunft (die Vernünftigkeit oder die Philosophie) Richterin sei in Glaubenssachen und der Prüfstein aller vorgeblichen Offenbarung, und ungeachtet jetzt wol alle Gebildeten über die zu gebende Antwort einig sein dürften, so scheint es doch oft an Muth zu fehlen, geradezu und unumwunden die Meinung auszusprechen. Enthält die Philosophie die gesammte sittliche Erkenntniß, als den möglichen Inhalt aller

Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens, in organischer Einheit und vollendeter Klarheit, so leidet es keinen Zweifel, daß die Philosophie, die dies nur in der That ist, höchste Richterin ist, und daß alles, was ihr widerspricht, irrig sei und durch den Fortschritt allmählich aufgegeben und losgelöst werden muß. Insofern ist die Lehre der Philosophie über das Uebersinnliche der reine lautere Glaube, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden muß.

Die diesem Satze widersprechen, nehmen entweder ihn, besonders das Wort Philosophie und Vernunft in ihm, in einer andern Bedeutung. Ihnen ist Vernunft und Philosophie das bloße Raisonnirvermögen über die Sinnenwelt, weil eine andere Art des Raisonnements ihnen noch gar nicht vorgekommen ist, und sie urtheilen nach ihrer Erfahrung. Was jene nur irgend Böses über die Blindheit dieses blos sinnlichen Verstandes über Uebersinnliches sagen mögen, geben wir zu und sagen es mit ihnen. Sie setzen voraus, daß dies eine ganz andere Welt sei, ohne allen Zusammenhang, ohne Vereinigungsbrücke, und daß man durch kein bloßes Combiniren, Fortschließen und Klarmachen des Sinnlichen hineinkomme, daß man durch ein Wunder, durch einen Sprung hinübergehoben werden müsse; wir geben dies zu und predigen es, wie sie. Auch gestehen wir ein, daß es zur wahren Philosophie ohne diese Erhebung nicht kommen kann, und daß diese selbst auf dem factischen Boden der Offenbarung ruhe. Darin aber, daß Philosophie nichts sei als jenes Combiniren des sinnlichen Begriffs, sind wir mit ihnen uneinig, und können sie blos bitten, darüber sich bessere Kenntnisse anzuschaffen, und nicht immerfort in den Tag hinein zu reden von dem ihnen schlechterdings Fremden.

Diejenigen aber, welche unserm von ihnen wohl und richtig verstandenen Satze widersprechen, was müßten diese voraussetzen? Gott hat geredet, sagen sie, was soll der Mensch da noch weiter richten? und das ist die letzte Höhe ihres Autoritätsbeweises. Sie besinnen sich nicht, daß jeder, der nicht selbst dabei war, als dies geschah, wol an ihrer eigenen oder an ihrer Zeugen Glaubwürdigkeit zweifeln kann, und daß er keineswegs Gott, sondern nur sie der Lüge oder des Irrthums züchtigt. Können sie sich denn nie besinnen, daß sie ja nicht selbst Gott sind oder werden? Und wie steht es mit der Aussage, die sie uns in Gottes Namen aufbinden wollen, wenn sie ein der Vernunft Unbegreifliches, ein Geheimniß enthielte? Sie nehmen an, daß Gott anders zu uns sprechen könne als durch sein ewiges Wort, durch welches die Welt geschaffen ist, sein absolutes Bild; daß er erscheinen könne oder auch nicht, und so erscheinen könne, oder anders; und daß dieses göttliche Bild nicht sein absolutes Kriterium bei sich führe, das Kriterium eben der Vernunft, welches die Philosophie selbst in der factischen Erscheinung ist. Nehmen an, — oder vielmehr nehmen nicht an, denn dergleichen Begriffe sind noch nie in die dicke Finsterniß ihres Aberglaubens gedrungen.

Die Welt ist Gottes Bild, und wie diese ist, ist sein Bild ganz, und kann nie *werden*, es kann kein neues Sein geschaffen werden, wiewol allerdings das ewige Sein allmählich sich entwickelt zum Bewußtsein. Was haben dagegen diese für einen Gott und für eine Welt? Eine Welt, die fertig ist und für sich besteht ohne Gott; wenn man die Lehren einiger scharf ansieht, durch einen Teufel. Einen Gott, der irgendeinmal in der Zeit (das sind eben ihre *Wunder*) willkürlich eingreift in die Welt, und etwas in ihr hervorbringt, das doch wieder

nicht eigentlich in sie hineinkommt, indem es nicht einmal in den Begriff derselben eintritt, sondern das aufbehalten werden muß als Andenken eines leeren Factums (das sind ihre Geheimnisse). Es ist einzusehen, daß sie bei dieser Lage ihrer Sachen gegen das Richteramt der Vernunft protestiren müssen.

Die Anwendung davon auf die Steigerung des Symbols läßt sich leicht machen, und ist im Vorbeigehen schon gemacht. Ich sage: diese Untersuchung sei besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will, sondern durch eine Art von Reaction wieder lauter geworden zu sein scheint, und man besonders auch unter Protestanten viel Ungebührliches über Kirche und ihre Gewalt sprechen hört. (Sittenlehre. 1812. N. W., III, 104—109, 115—117.)

(Kirche und Staat.) Kirche und Staat, als zwei verschiedene abgesonderte Gesellschaften gedacht, stehen gegeneinander unter dem Gesetze des Naturrechts, wie einzelne, die abgesondert nebeneinander leben. — Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maßgabe des Bürgervertrags in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.

Der Staat kann nicht in das Gebiet der Kirche eingreifen; das ist physisch unmöglich, er hat die Werkzeuge eines solchen Eingriffs nicht. Er hat laut des Bürgervertrags blos über unsere Handlungen, nicht aber über unsere Gedanken zu richten. Wo es scheint, als ob der Staat etwas dergleichen unternehme, da ist es nicht der Staat, es ist die Kirche, die sich in die Rüstung des Staats verkleidet hat, und hierüber werden wir sogleich weiter reden.

(Protestantische Kirche eine Lehranstalt.) Kleinere oder größere Gesellschaften im Staate, oder wenn wir wollen, der Staat selbst kann Anstalten zur Belehrung der Menschen oder Bürger über die Sittenlehre, oder auch über das, was blos glaubwürdig ist (im Gegensatze dessen, was man weiß), oder überhaupt zur Geistesaufklärung errichten. Aber das macht noch keine Kirche. Die Kirche ist aufs Glauben, diese Anstalten sind auf das Forschen aufgebaut, die Kirche hat die Wahrheit, diese suchen sie, die Kirche fordert gläubiges Annehmen; diese suchen zu überzeugen, wenn sie können, und lassen es, wenn sie nicht können, sie fragen keinen aufs Gewissen, ob er überzeugt sei oder nicht, sondern überlassen das jedem selbst; die Kirche macht selig oder verdammt, diese Anstalten überlassen jedem, was er sein wolle oder könne; die Kirche zeigt den unfehlbaren Weg zum Himmel, diese Anstalten suchen jeden so weit zu bringen, daß er ihn selbst finden könne. Nur da, wo ein Glaubensbekenntniß und eine Glaubenspflicht, und die unfehlbare Verheißung der Seligkeit ist, wenn man dieses Glaubensbekenntniß annimmt, ist eine Kirche; wo aber ein Glaubensbekenntniß ist, und bestehe es auch blos in dem kurzen Satze: was in der Bibel steht, ist wahr, weil es in der Bibel steht, da ist eine Glaubenspflicht und eine Kirche, und eine alleinseligmachende Kirche; so gewiß ist es da, als die Glieder derselben drei bis vier Schlüsse verfolgen können.

Die Kirche aber kann in die Grenzen des Staats eingreifen, weil ihre Mitglieder physische Kräfte haben. Sie greift darin ein, wenn sie an denselben menschliche oder bürgerliche Rechte kränkt, und der Staat ist laut des Bürgervertrags verbunden, diese Rechte zu schützen, und die Kirche im Falle der Ver-

letzung zu Genugthuung und Schadenersatz durch physischen Zwang gegen die Werkzeuge ihrer physischen Unterdrückung anzuhalten. Kränkt die Kirche an Staatsbürgern diejenigen Rechte, die sie nicht als Menschen oder Bürger, sondern als Kirchenglieder haben — versagt sie ihnen die vertragsmäßigen Belohnungen, überschüttet sie sie mit unverschuldeten Strafen, so hat der Staat sich darum nicht zu kümmern: diese Beeinträchtigungen geschehen in einer andern Welt, in der der Staat nicht schützen kann, noch zu schützen versprochen hat.

Man hat einen gewissen gegenseitigen Bund der Kirche und des Staats erdacht, kraft dessen der Staat der Kirche seine Macht in dieser und die Kirche dem Staate ihre Gewalt in der zukünftigen Welt freundschaftlich leiht. Die Glaubenspflichten werden dadurch zu bürgerlichen, die Bürgerpflichten zu Glaubensübungen. Man glaubte ein Wunder der Politik vollbracht zu haben, als man diese glückliche Vereinigung getroffen hatte. Ich glaube, daß man unvereinbare Dinge vereinigt und dadurch die Kraft beider geschwächt habe. — Schon oben ist bemerkt worden, daß die Kirche sich selbst widerspreche und ihrem eigenen Zwecke, sich der Lauterkeit ihrer Mitglieder zu versichern, entgegenhandle, wenn sie den Unglauben mit irdischen Strafen belegt. Ich habe also kein Wort weiter hinzuzusetzen, um zu beweisen, daß die Kirche durch dieses sonderbare Bündniß geschwächt werde. Nicht weniger verliert der Staat. Er hat keine so unsichere Herrschaft, wie die Kirche über die Gewissen, er gebietet über Handlungen, die sich in der sichtbaren Welt zeigen, und seine Gesetze müssen so eingerichtet sein, daß er auf den Gehorsam gegen dieselben sicher rechnen kann; keines muß ungestraft übertreten werden können, er muß auf den Erfolg jeder Handlung, die er geboten hat, sicher rechnen können, wie man in einer wohlgeordneten

Maſchine auf das Eingreifen eines Rades in das andere ſicher rechnen kann. — Jene Declamationen, daß der Staat nicht ſtets wachen, nicht alles beobachten könne, ſind ſeicht und oberflächlich; der Staat muß keine Handlung gebieten, über deren Ausführung er nicht wachen kann, keiner ſeiner Befehle muß ohne Wirkung ſein, oder ſie werden es nach und nach alle. Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns nichts weiter, als daß er lahm iſt; wer uns um Gottes und um unſerer Seligkeit willen beſchwört, ſeinen Befehlen zu gehorchen, der geſteht uns, daß er ſelbſt nicht Kraft habe, uns zum Gehorſam zu nöthigen, ſonſt würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. — — —

Nirgends zeigt ſich dies auffallender, als in proteſtantiſchen Staaten. Eine und eben dieſelbe phyſiſche Perſon kann allerdings Fürſt ſein, und Biſchof ſein, aber die Verrichtungen des Fürſten ſind andere als die des Biſchofs, und keiner darf den andern beſtechen. In einer und derſelben Handlung kann man nicht beides zugleich ſein. Nun haben die proteſtantiſchen Fürſten ſich ſagen laſſen, daß ſie zugleich Biſchöfe ſeien, und eifrig wie ſie ſind, wollen ſie auch ihre biſchöflichen Pflichten erfüllen. Die Reinigkeit des Glaubens liegt ihnen am Herzen, und dieſe wird, wenigſtens ihren geringen Einſichten nach, verfälſcht. Im gerechten Ingrimme tappen ſie um ſich, ergreifen, was ihnen unter die Hände kommt, und ſchlagen drein. Es war der Scepter. Aber iſt denn der Scepter dazu? Der Hirtenſtab ſoll es ſein. Sind ſie Biſchöfe, ſo mögen ſie den Ungläubigen verfluchen, verdammen, des Himmels verweiſen und in die Hölle gefangen ſetzen; ſie mögen Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder ſich verbrennen könne, der gern verbrannt ſein will, um ſelig zu werden; aber die Macht des Staats dürfen ſie nicht gegen ihn brauchen, ſonſt flieht er den Staat um Schutz

an. Den Staat? Ach, in welche Hände sind wir gerathen! Es ist der Staat selbst, der im Namen Gottes auf uns zuschlägt. Aber die protestantischen Bischöfe haben nicht das Recht, zu verdammen. — So? Was wäre denn ein Bischof? Ein untrüglicher Richter im Namen der Kirche. Und was ist denn die Kirche? Die alleinige und letzte Richterin in der unsichtbaren Welt. Wenn es wahr ist, daß die protestantischen Bischöfe nicht das Recht haben, zu verdammen, so sind sie nicht Bischöfe, und ihre Kirchen sind nicht Kirchen. Ueberhaupt die protestantischen Gemeinen sind entweder höchst inconsequent, oder sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten, wie wir sie oben schilderten (vgl. S. 243). Es gibt kein drittes, man muß sich entweder in den Schos der alleinseligmachenden römischen Kirche werfen, oder man muß entschlossener Freigeist werden. [1]) Was wollen denn also diejenigen, die uns in unserm Zeitalter an die Symbolischen Bücher ketten, wo es nicht leicht viele geben wird, die durch eigenes Nachforschen auf die in denselben vorgelegten Resultate kommen, — was wollen sie doch eigentlich? Sobald wir uns irgendeinen Satz, als vor aller Untersuchung vorher ausgemacht, aufdringen lassen, müssen wir entweder auf alle gesunde Logik Verzicht thun, oder den gröbsten, härtesten Katholicismus annehmen.

Doch die Hauptquelle aller Irrungen zwischen Staat und Kirche ist es, wenn die letztere Güter in der sichtbaren Welt besitzt, und nur eine gründliche Untersuchung über den Ursprung und die Rechte der Kirchengüter kann alle noch übrigen Schwierigkeiten lösen.

---

[1]) Die Definition von „Freigeist" vgl. S. 207.

Die Kirche, blos als ſolche betrachtet, hat nur in der unſichtbaren Welt Kräfte und Rechte, in der ſichtbaren keine. Dort ſteht den Eroberungen ihres Glaubens ein weites, unbegrenztes Feld offen; hier kann ſie durch dieſen Glauben — ihr einziges Inſtrument — keinen Beſitz erwerben, denn es gehört in dieſer Welt (mit Erlaubniß einiger Naturrechtslehrer ſei es geſagt) noch etwas mehr zur Zueignung, als der Wille und der Glaube, daß es unſer ſei. Ein Mitglied der Kirche kann occupiren, aber nicht als Mitglied der Kirche, durch die Kraft ſeines Glaubens, ſondern als Mitglied der Sinnenwelt, durch die Kraft ſeiner phyſiſchen Werkzeuge. Die Kirche als Kirche kann nicht occupiren; was ſie demnach beſitzt, beſitzt ſie durch Vertrag, und zwar nicht durch Arbeitsvertrag — ſie kann nicht arbeiten —, ſondern durch Tauſchvertrag. Sie vertauſcht himmliſche Güter, die ſie im Ueberfluſſe beſitzt, gegen irdiſche, die ſie gar nicht verachtet.

Die Kirche hat Beamte, und die Mitglieder der kirchlichen Gemeinſchaft ſind verbunden, dieſe zu ernähren. Dies kann durch vorgeſchriebene Beiträge geſchehen, welche das Geſetz beſtimme, das übrigens ein bloßes Glaubensgeſetz ſei und ohne die unausbleibliche Strafe der ewigen Verdammniß nicht übertreten werden muß. Derjenige, der die Beiträge entrichtet, entrichtet ſie, um ſelig zu werden; er vertauſcht das, was er gibt, gegen den Himmel. — Oder es geſchieht durch freiwillige Beiträge. Wenn die Schenkung nur wirklich an die Kirche geſchieht, und nicht etwa an eine Perſon, die zufällig Mitglied oder Beamter der Kirche ſein kann, um dieſer Perſon wohlzuthun, ſo ſetzt ſie den Glauben an die Kirche und mithin die Hoffnung, durch die Gnade der Kirche ſelig zu werden, voraus. — Wenn endlich die Abtretung irdiſcher Güter an die Kirche unmittelbar zur

Abbüßung kirchlicher Sünden oder unmittelbar zur Erkaufung höherer Seligkeiten des Himmels geſchieht, ſo iſt der Tauſch offenbar.

Aus dieſer Art des Urſprungs der Kirchengüter fließt eine wichtige Folge: kein Vertrag iſt vollzogen, bis er in die Welt der Erſcheinungen eingeführt, bis von beiden Theilen *geleiſtet* worden iſt, was ſie zu leiſten verſprochen. Ein Tauſchvertrag irdiſcher Güter gegen himmliſche geht in dieſem Leben wenigſtens nie in die Welt der Erſcheinungen über. Der Beſitzer der irdiſchen Güter zwar leiſtet an ſeinem Theile, aber nicht ſo die Beſitzerin der himmliſchen an dem ihrigen. Nur durch den Glauben eignet ſich der erſtere einen Beſitz zu, gegen den er nicht die bloße Hoffnung, daß er ſeine zeitlichen Güter der Kirche übergeben werde, ſondern den wirklichen Beſitz dieſer Güter der Kirche übergibt. Wer weiß, ob er den Glauben an die Kirche wirklich habe? Wer weiß, ob er ihn immer behalten, ob er nicht noch vor ſeinem Ende ihn verlieren werde? Wer weiß, ob die Kirche den Willen habe, ihr Wort zu halten; ob ſie, wenn ſie dieſen Willen auch jetzt hätte, ihn nie ändern werde? Wer weiß, ob ein wirklicher Vertrag zwiſchen beiden Theilen ſei, oder nicht? Keiner, als der Allwiſſende. Ein Theil oder beide können in jedem Augenblicke ihren Willen zurücknehmen; demnach iſt der beiderſeitige Wille nicht in die Welt der Erſcheinungen eingeführt.

Der Beſitzer der irdiſchen Güter zwar hat geleiſtet, und dagegen das Recht erhalten, zu *hoffen*, daß die Kirche auch leiſten werde; er meint, ſein Eigenthum ſei Eigenthum der Kirche: jetzt verliert er den Glauben entweder an den guten Willen der Kirche, oder an ihre Gewalt, ihn ſelig zu machen; er hat fürderhin keine Entſchädigung zu hoffen; ſein Wille iſt geändert und ſein

Gut folgt ſeinem Willen nach. Es war immer ſein Eigenthum geblieben, jetzt eignet er ſich daſſelbe wirklich wieder zu, und er iſt hierzu berechtigt. — Daſſelbe gilt vom Erben eines, der ſeine Güter für das Heil ſeiner Seele an die Kirche abgetreten hat. Wenn der Erbe an die Kirche nicht glaubt, ſo iſt der Tauſchvertrag für ihn nichtig. Das Rückforderungsrecht, welches der erſte Erbe hat, hat auch der zweite, und der dritte und der vierte, und ſo durch alle Generationen durch; denn der Erbe erbt nicht blos Sachen, ſondern auch Rechte auf Sachen. (Fichte erkennt auch auf andern Rechtsgebieten eine Verjährung nicht an.) Es folgt aus obigem Grundſatze noch mehr: nicht nur der rechtmäßige Erbe oder Erbnehmer, ein jeder hat das Recht, ſich Güter anzueignen, die bloße Kirchengüter ſind. Die Kirche, als ſolche, hat weder Kraft noch Rechte in der ſichtbaren Welt; für den, der nicht an ſie glaubt, iſt ſie nichts; was keinem gehört, iſt Eigenthum des erſten beſten, der ſich daſſelbe rechtskräftig für die Welt der Erſcheinungen zueignet. Aber die Mitglieder der Kirche ſind zugleich Perſonen in der Körperwelt, ſie haben als ſolche in dieſer Welt Kraft und Rechte. Die Kirche, als geiſtige Geſellſchaft, kann überhaupt keine Erdengüter beſitzen, ſie muß ſie an phyſiſche Perſonen austhun, welche ſie als ihre Lehenträger, nicht als Eigenthümer, ſondern als bloße Beſitzer betrachtet. Aber was ſind eben dieſe vor dem Gerichtshofe des Natur- oder Staatsrechts, und welche Einſchränkungen folgen daher auf die eben jetzt abgeleiteten Rechte auf Kirchengüter?

Ein Lehenträger der Kirche beſitzt ein Gut, das mein Eigenthum iſt, ſei es durch vorherigen Beſitz, den ich ſelbſt an die Kirche abgetreten habe, oder ſei es durch Erbe von meinen Vorfahren her, die dieſen Beſitz abgetreten. — Ich nehme das meinige zurück, wo ich es

finde; ich halte mich lediglich an das Gut, nicht an die Perſon. Der jetzige redliche Beſitzer, der an die Kirche glaubt, der das Gut für ein Eigenthum der Kirche, und ſie für berechtigt hielt, daſſelbe an ihn zu verleihen, wird dadurch in Schaden verſetzt, muß ich ihn entſchädigen? Mit ihm habe ich es ja gar nicht zu thun; weder ich noch meine Vorfahren haben das Gut an ihn ausgethan, ſondern an die Kirche; ihm hat es die Kirche verliehen, durch ſie iſt er beſchädigt, von ihr hat er den Schadenerſatz zu fordern, nicht von mir.

Habe ich keinen ausdrücklichen Rechtsanſpruch auf ein Gut, das ein Lehnträger der Kirche beſitzt, ſo iſt dieſer für mich Eigenthümer. Daß er es nicht zu ſein glaubt, daß er von einer Kirche abzuhängen meint, gibt mir kein Recht, ebendarum, weil ich nicht an die Kirche glaube, und die Kirche für mich nichts iſt. Jenes Recht alſo, Kirchengut als niemandes Eigenthum ſich zuzueignen, findet nur dann ſtatt, wenn daſſelbe keinen Beſitzer hat, und da dies ſelten oder nie der Fall ſein möchte, ſo folgt für uns andere daraus gar wenig. Aber für den Lehnträger der Kirche folgt daraus viel. Er iſt nach dem Naturrechte Eigenthümer, wenn niemand vorhanden iſt, der einen frühern Rechtsanſpruch darauf erweiſen kann. Gibt er den Glauben an die Kirche auf, ſo wird er wirklicher Eigenthümer in jeder Betrachtung. Niemand konnte ihm einen Einſpruch thun, wenn er ſich als wirklicher Eigenthümer betrug, ausgenommen die Kirche. Jetzt kündigt er der Kirche den Glauben auf, ſie iſt für ihn vernichtet, und was nicht iſt, deſſen Rechte können nicht verletzt werden. (Franzöſiſche Revolution. 1793. S. W., VI, 264—281.)

Staat. Staatsverfassung.

Ueberſicht.

Staat.

Entwickelung des Staats im Streite des Glaubens und des Verſtandes. I. Hauptepoche. Alte Welt. Der Staat, beruhend im Glauben, hat eine gegebene Geſtalt. Theokratie. Monarchie. Ariſtokratie. Die Götter des Alterthums. Eintritt des Verſtandesprincips: Fortentwickelung der Staatsform. Kampf der Demokratie und Ariſtokratie; Sieg der erſtern. Der Staat wird zu einem Uebel; Zeitalter des Eigennutzes, der Luxus. — Eintritt genialer Begeiſterung einzelner: zweite Monarchie, Geniokratie. Erbmonarchie. II. Neue Welt. Das Chriſtenthum. Gott ein ſittlicher Geſetzgeber. Errichtung des Reichs. Einfluß der abſoluten Monarchie auf die Entwickelung der Freiheit.

Staatsverfaſſung.

Zweck des Staats; Perfectibilität der Verfaſſung. — Demokratie. — Die beaufſichtigende Gewalt im Staate. — Die gewöhnliche Anſicht vom Staate und ihr Gegentheil. Die Freiheit.

Entwickelung des Staats im Streite des Glaubens und des Verstandes.

I. Hauptepoche. Alte Welt. Der Beginn des Staats in Mittelasien ist in der Geschichte unbekannt: wir finden ihn, ohne daß er Rechenschaft gibt, woher, als Monarchie und sehen aus ihm Colonisten auswandern.

Das der Geschichte zugängliche Entstehen der Staaten verläuft allenthalben nach der gleichen Regel: Pflanzvölker aus den gebildeten Reichen kommen unter mehr oder minder Wilde und machen dieselben mit den Künsten des Lebens bekannt, lehren sie den Gebrauch des Feuers, der Metalle, den Ackerbau und den Nutzen der Getreide — Ehe; bilden sie zu einem Staate. — Hierbei wird nun meistens die Mehrheit von einer Minderzahl aus einem zwar zwanglosen, aber gar dürftigen Leben zu einem gezwungenen hinübergeführt; dieser Einfluß einer Minderzahl ist nur durch die Achtung zu erklären, die sie der wilden Völkerschaft abnöthigt.

In solchem Staate werden die Ankömmlinge die Regenten, die Eingeborenen die Unterworfenen und Regierten: Aristokratie der Familien, der Stämme.

Sobald sich die Unterworfenen soweit besinnen, um die Frage aufzuwerfen: aus welchem Rechte diese Herrschaft? — so ist die Antwort: aus dem Göttlichen; so

ist es Gottes Wille, und wir, seine Bevollmächtigten, handeln in diesem Auftrage. — Sind diese göttlichen Bevollmächtigten Betrüger? Nichts ist seichter als diese Annahme. Wie waren sie denn so witzig, das Betrugsmittel zu erfinden: den Gott und Eingänglichkeit ihrer Berufung auf Gott als sicher und auf ein Gesetz sich gründend vorauszusetzen? Betrug ist ja Misbrauch eines Glaubens, der da schon ist. Hier sind zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder sie glaubten selbst ganz fest und unmittelbar an ihren göttlichen Auftrag und mußten es, falls sie ihrer Abstammung vom ersten Geschlechte sich bewußt waren. Die Regierten aber bestimmt die Achtung, der Autoritätsglaube, oder wenn sie, nicht im Besitze des Selbstbewußtseins dieser Abstammung, es nicht so unmittelbar glauben konnten, so suchten sie ein Zeichen, um es zu erfahren.

Wenn Cekrops oder Kadmus glaubte, daß sein Gott, der Schutzherr seines natürlichen Reichs, ihn gesandt habe, um die Wilden von Attika oder Theben zu menschlicher Sitte zu bringen, so ist dies dem erleuchteten Menschen ebenso respectabel, als wenn Jahrtausende später Bonifacius [1]) glaubte, daß Gott ihn in die germanischen Wälder gesandt habe. Kein Bonifacius war möglich ohne Cekrops und Kadmus, und so hat denn auch Bonifacius noch nicht die letzte Offenbarung Gottes ausgesprochen: die rechte eigentliche im Verstande will eben

[1]) Mit Vorliebe führt Fichte bei verschiedenen Gelegenheiten den Bonifacius als Beispiel eines von der Idee Begeisterten und für die Idee sich Opfernden an. Er hat sogar in einem, ungedruckten, Entwurf zu einem romantischen Trauerspiel: „Der Tod des heiligen Bonifacius", den Sieg der Idee dadurch, daß sie äußerlich sich opfert und in sinnlicher Gegenwart untergeht, zur poetischen Darstellung zu bringen gesucht. (Vgl. S. W., VIII, Vorrede, XVII.)

noch gar nicht an die Menſchen kommen; auch er iſt darum nur Mittel und bedingendes Glied in der großen Kette der Menſchenentwickelung wie jene. — Ebenſo, wenn Romulus nur feſt glaubt an die Offenbarung des Gottes durch den Vogelflug, und jenes Augurium wirklich gehabt hatte, ſo wußte er gar nicht anders, als daß Gott ihn berufen und bevollmächtigt habe, und keiner, der denſelben Glauben an Offenbarung hatte, konnte es ihm abſtreiten, und ſo war er von Gottes Gnaden Erbauer und Beherrſcher Roms.

Das Reſultat aus dieſem: der Staat und ſeine Verfaſſung iſt eine abſolut göttliche Anordnung, für alle Welt Sache des Glaubens, des Glaubens in ſeinen beiden Grundformen: für die Stifter natürlicher Glaube, für die Untergeordneten Autoritätsglaube.

Hieran knüpfen ſich nun die Grundzüge der geſammten Religion und des geſammten alten Staats.

(Die Götter des Alterthums.) Gott hatte durchaus keine Beziehung auf die Menſchen, außer mittelbar durch den Staat. Für Gott war nur der Staat da, als ſein eigentliches Werk, ſein Anliegen, ſeine Leidenſchaft; die Individuen waren nach ſeinem Willen untergegangen im Staate und exiſtirten nur als Glieder des Vereins, als Mittel für deſſen Zwecke. Wenn einige neuere Spitzköpfe ſagten: Gott ſehe nur das Ganze, nicht das Individuum, ſo iſt dies echtes Alterthum. Gott iſt dann kein ſittliches Weſen, kein Weltſchöpfer.

Daher bezogen ſich auch alle Andeutungen der Gottheit auf den Staat. Wenn in meiner Heerde eine Misgeburt erzeugt wird, wem wird es, wenn ich abergläubiſch bin, etwas bedeuten? Nach neuern Zeitbegriffen mir. Bei den Alten dem Staate, welchem die Prodigia gemeldet werden mußten und der das durch ſie angezeigte Böſe durch Sühne abzuwenden ſuchte, der ſie procurirte

(procurare). Die Arroganz, die Gottheit des Staats in seine individuellen Angelegenheiten zu mischen, war verhaßt und verboten; daher besondere Haus- und Familiengötter (lares, penates).

Wo der Staat zu Grunde gegangen war, der Glaube an die Götter desselben aber noch fortdauerte, wie dies mit Aegypten und Judäa geschah, da erhielten die Götter solche Privatangelegenheiten. Beide Völker waren in Rom dafür bekannt, ihre peregrinae superstitiones (ausländischer Aberglaube) aber verpönt.

Dieser Gott war nun nicht ein metaphysischer, sondern ein Erfahrungsbegriff: der Gott, der nach dem Glauben der Völker sich so bezeugt haben sollte durch wirkliche Lebenszeichen, Begebenheiten und Aeußerungen, worauf sich eben seine Offenbarung gründet. Diese Offenbarungen nun werden bei verschiedenen Völkern höchst verschieden sein.

Somit erscheinen die Götter des Alterthums als wirkliche Naturen, die sich offenbart haben und fortoffenbaren, die leben und wirken.

Jeder glaubte nun natürlich am meisten seinem Gotte, hielt diesen für den mächtigsten (versteckt für den wahren und einzigen). Dazu hilft Selbstliebe und Selbstvertrauen. Jedoch konnte er den andern nicht geradezu ableugnen, er mußte ihn vorläufig problematisch stehen lassen. Wie es damit stehe, mußte sich zeigen. [1]) Jeder Gott nämlich hat die Tendenz, zu werden der alleinige und rechte; das Werkzeug eines jeden nun ist sein auserwähltes Volk; welches darum besiegen und unterjochen wird die andern, das wird den rechten Gott gehabt haben: der capitolinische Jupiter bekriegt so den delphischen Apollo. Darum war der Sieg zugleich ein Sieg

[1]) Beispiel: Elias in 1 Könige, 18. 24.

über die Götter der Feinde, die zugleich herausgefordert waren, die aber mit Achtung behandelt wurden; denn man konnte doch immer nicht wissen, ob sie sich nicht rächen könnten.

Das Recht des Kriegs und der Unterjochung war sonach ein göttliches Recht, sich gründend auf Verschiedenheit der Götter, auf das Recht eines mächtigern Gottes, sich einen untergeordneten zu unterwerfen; so zwischen Griechen und Persern, zwischen Römern und Griechen und allen übrigen Nationen, weil jene eigentlich eine neue Gottheit hatten Die Staaten des Alterthums waren daher Theokratien, das Volk Werkzeug Gottes, der seine Macht und Oberherrschaft offenbaren will, ausgehend auf ein Universalreich. Vom römischen Staat aus wurde der Zweck so ziemlich erreicht. — An dem jüdischen Staat sieht man es ein, weil dies ein künstlicher, der Natur nachgeäffter Staat war, gleich anfangs nach dem Begriffe erbaut, weshalb es dabei in der Wirklichkeit auch niemals zum Staate kam. Sehe man es an den Naturstaaten des Alterthums nur auch ein, so wird auch über das andere das Licht aufgehen, und man wird begreifen, was uns in der Regel so unbegreiflich ist, so z. B. den Grund römischer Größe (ihr Glaube, ihre Religiosität, — hierin gibt Livius viel Aufschluß. Diesen Grund führen römische Schriftsteller selbst an. Warum hat man sie denn nicht zu begreifen gesucht?).

(Der Staat in seinem Innern.) Die Grundlagen desselben sind die oben beschriebenen unsterblichen Familien, als die Bestandtheile, aus denen er sich zusammensetzte, die Stämme. Sie sind zugleich der Träger und die Gewährleistung der Erziehung der folgenden Geschlechter zu Menschen. Unter diesen Stämmen galt nun der Unterschied zwischen den Regierenden und

Regierten, d. i. Aristokratie, als göttliches und absolutes Recht.

Beispiele dieser Aristokratie liefern die Griechen. Bei ihnen galt Umänderung der Verfassung in diesem Punkte für Vergehen an den Göttern. Alle ihre großen Schriftsteller sind dieses Geistes. Platon meint nur, man solle die Lehre von den goldenen und silbernen Geschlechtern dem Volke beibringen, um doch seinem aufgeregten Verstande etwas hinzugeben; nicht daß er selbst es geglaubt hätte: sein Glaube war ganz ein anderer. Die ganze griechische Tragödie ist ausdrücklich dazu bestimmt, den unbedingten Glauben an den göttlichen Rathschluß zu predigen. Sokrates, indem er das Princip des Verstandes bemerkbar machte und diesen ansprach und bildete, und auf sittliche und religiöse Wahrheit richtete, griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an und war auf dem Wege, eine neue Zeit zu begründen. Den Sophisten (die mit dem Verstande nur spielten, Rednerkünste suchten, zu Täuschungen in Privatprocessen u. dgl.), den Naturphilosophen hätte es hingehen mögen. Ihm nicht. Sobald eine nur ein wenig ernstere und das wahre Princip des Staats erfassende und zur Herstellung desselben von den Spartanern, bei denen es nie untergegangen war, eingesetzte Regierung kam, wie die dreißig Tyrannen, mußte er büßen. — Die Mysterien galten eigentlich den aristokratischen Stämmen; bei den Philosophen gab es den Unterschied zwischen Exoterischem und Esoterischem. (Welcher christliche Philosoph dagegen würde etwas wahr finden und vortragen, von dem er nicht wünschte, daß es je eher, je lieber Antheil des ganzen menschlichen Geschlechts sein und bis zum niedrigsten Volke sich verbreiten möge?)

Ein weiterer Grundzug des Alterthums: der Mensch für sich ist nichts, sondern nur der Bürger, und dieser

nur an derjenigen Stelle, welcher er zufolge seines Stammes angehört. Wer darum kein Bürger ist, nicht in seinem Stamme umfaßt ist im Bewußtsein des den Staat errichtenden Gottes, der hat gar keine Rechte, er ist Sklave, Sache des Gebrauchs, ein Eigenthum der Bürger, sei es als Gemeinbesitz, wie in Sparta, oder einzelner Bürger; Sklaverei der Fremden, der Besiegten u. s. w. Bei diesen war daher auch keine Familie möglich, sie gehörten zur Familie des Herrn, keine Ehe, sondern nur Contubernium (nach römischem Ausdrucke).

Gegensatz der Alten und Neuen Welt: Bei uns ist die Menschheit das Höhere, sie ist der Grund der Rechte, des Bürgerthums. Dagegen war im Alterthume von Menschheit gar nicht die Rede, sondern nur von Bürgerthum, und dies war der Grund der bedingten Rechte des einzelnen. Daher waren auch die Rechte und gegenseitigen Verbindlichkeiten durchaus nicht gleich, sondern höchst ungleich bis herab zur Rechtslosigkeit der Sklaven, und zwar durch den absoluten Beschluß der Gottheit, der, den Vätern der unsterblichen Stämme geoffenbart, später unantastbar und unveränderlich blieb.

Für uns nun ist dies eine Nothverfassung, befestigt nur durch den Glauben daran. Das ungleiche Recht gründet sich eben auf einen bestimmten Offenbarungsglauben der Völker und wird allen erträglich gemacht durch diesen Glauben. Ich stehe an diesem Platze, weil Gott es will, so hört man sich in der Komödie der Alten den Sklaven trösten, ähnlich wie unsere gemeinen Leute sagen: wir können nicht alle reich sein, der arme Mann macht's eben wie er kann u. s. w.

Ueber den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen war einst die Preisaufgabe einer Akademie: Rousseau. Sie geben dies jetzt nicht mehr auf, die draußen sind den Akademien über den Kopf gewachsen

und haben vor ihnen den Respect verloren. Bei diesen Fragen denken aber alle immer an Kunst, an List, an Betrug; die Kunst kommt jedoch immer erst nach der Natur, darum sind solche Erscheinungen erst als Natürliches nachzuweisen. — Nach uns war im Alterthume die Ungleichheit ursprünglich: zwei Grund- und Stammgeschlechter. Die Gleichheit dagegen ist eine Aufgabe für die praktische Freiheit. Wie wir oben sagten: Fortgang der Menschheit vom Glauben zum Verstande sei Geschichte, ebenso könnte man sagen: von Ungleichheit zu Gleichheit; denn das erste Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes ist die Gleichheit in denselben, wie wir gesehen haben.

Wohlgemerkt — so verhielt es sich ursprünglich, allenthalben im Alterthume, und ohne alle Ausnahme hat der Staat also begonnen. Wir haben — und dies ist eben der Vortheil einer verständigen Ansicht der Geschichte — den Staat des Alterthums überhaupt und schlechtweg geschildert. (Dies prüfe nun jeder und suche es anzuerkennen. Es will im Großen und Ganzen angesehen sein. Was das Einzelne anbelangt, so kann man ebensowol Belege dagegen, als dafür bringen, überhaupt muß man nicht die Beispiele zählen! Es kommt nur darauf an, die Grundregel der Entwickelung zu fassen — nicht todt die Anekdoten, sondern mit Leben das fortgehende Leben anzuschauen, was freilich nicht jedem gegeben ist.)

So indessen bleibt es nicht. Der Autoritätsglaube, gegründet aufs Imponiren, unterdrückt und betäubt nur die Untergeordneten. — Sie sind doch gleichwol Bürger und haben ihren Antheil an den allgemeinen Pflichten. Ueber dieses Besondere, in ihrem

Umkreiſe Liegende, den Verſtand zu gebrauchen, unterſagt ihnen der nur das Allgemeine beſtimmende Glaube nicht. Es kann nicht fehlen, daß die Regierten nicht häufig glauben ſollten, ſie hätten dieſes oder jenes Amt beſſer verwaltet als der Privilegirte. So gibt ſich ihnen der Unglaube an die Untrüglichkeit der Regenten von ſelbſt in die Hände, beſonders bei eigenem Leiden und Ungemach. Jetzt verlangen ſie Theil an der Regierung. Es beginnt der Streit der Demokratie mit der Ariſtokratie. Iſt auf jene Weiſe der Glaube einmal durchbrochen, ſo ſtellt ſich ihnen die Einſicht, daß alle Glieder des Staats das gleiche Recht haben zur Theilnahme an der Regierung. In den leidenſchaftlichen Verhandlungen darüber kann es nicht fehlen, daß, da mit Verſtandeswaffen geſtritten wird, die Ariſtokraten, wenn ſie nur überhaupt auf dieſes Feld ſich begeben, vor ſich ſelbſt und in ihrer eigenen Einſicht beſiegt werden und nachgeben. — Erweiterung der Ariſtokratie; ein neues und zweites Geſchlecht der Ariſtokraten, nicht durch den Willen Gottes, ſondern durch die Conſtitution des Staats. Die Conſtitution eröffnet nun mehr oder minder allen Bürgern die Möglichkeit des Eintritts in jenen Stand. Dieſe Veränderung in der Natur der Ariſtokratie bildet eine Hauptepoche; hier tritt nämlich zuerſt ein Verſtandesprincip in Kraft, die Conſtitution, gegründet auf Verſtandesberechnungen. Sie bildet das Ende der Theokratie.

Conſtitution iſt das Geſetz über Errichtung des regierenden Körpers; Errichtung, ſage ich, Geneſis, nicht ein Fertiges, ſondern ein Werdendes. In der Theokratie iſt er und lebt unſterblich in den unſterblichen Stämmen.

Noch dies: Was bürgt für die Conſtitution? Glauben an gegenſeitige Treue, gebaut ſelbſt auf Glauben an die Religioſität, durch Eid u. dgl. Denn welch ein

höheres Geſetz gäbe es noch über die Conſtitution? — Wer dieſen Glauben verletzt, wird mit dem alten Worte ein Tyrann, mit dem neuen Uſurpator genannt: ein Gewalthaber gegen die entweder deutlich ausgeſprochene oder in dem allgemeinen Glauben der Völker liegende Conſtitution. — Tyrannen nur im Zeitalter der Conſtitutionen.

Das glänzendſte Beiſpiel dieſes Krieges und ſeines Erfolges iſt die römiſche Geſchichte. Am Senate in ſeiner Erblichkeit, nach den Begriffen des Alterthums, war ſchon beim Beginne das Corps der Ariſtokraten feſtgeſetzt und abgeſchloſſen, ſie waren eine vermittelnde Macht zwiſchen den Königen und der Plebs. Sie, nicht das Volk hoben die Königswürde auf (dem Volke wäre es auch nicht eingefallen); der erſte Schritt zur Conſtitution und Demokratie. Dies war nun nichts weiter als Vernichtung eines Gliedes der Verfaſſung, deſſen Gewalt überging an den Senat. Die Ariſtokratie war nun innerlich verändert, ihres perſönlichen Einheitsbandes verluſtig, an deſſen Stelle ein conſtitutionelles trat, z. B. Wahlgeſetz, da zu der Königswürde alle Ariſtokraten das gleiche Recht hatten. In Beziehung auf die Plebs alſo blieb ſie politiſch dieſelbe, factiſch aber war das Verhältniß folgendermaßen verändert. Der ſonſt fürs Leben bleibende geheiligte Ausfluß aller Gewalt vom Könige aus fiel hinweg. Die Einheit ward zum bloßen Begriffe, dargeſtellt in wandelnden Perſonen, in denen die Majeſtät nur accidentell war, durch Zeit beſchränkt, nicht ſubſtantiell ihnen beiwohnend. Ein Mittelglied war aufgehoben, und das Höchſte grenzte unmittelbar an das Niedrige.

Die Ariſtokratie war darum durch die Aufhebung des Königthums geſchwächt, d. i. der Glaube an ſie ſichtlicher dem prüfenden Verſtande ausgeſetzt, deſſen An-

griff außer andern Gründen zu Rom noch erleichtert wurde durch die größere Anspannung des Volks für den Staat in den beständigen harten Kriegen, sodann durch das tägliche Zusammenleben in Einer Stadt und die mögliche genaue Beobachtung der Persönlichkeiten. — Der Angriff begann von seiten der Plebs mit Forderung persönlicher Freiheit und Schutz gegen Gewaltthätigkeiten an den Personen, und hob in fortgesetzten Siegen sich bis zur Forderung der curulischen Würden, als der Theile der eigentlichen königlichen Gewalt, und der gemischten Ehen; mithin zur Forderung der Aufhebung alles Unterschieds zwischen ihnen und der Aristokratie selbst, zur Forderung der Rechtsgleichheit aller Bürger durch die Geburt.

Die Gegengründe der wahrhaften, echten Aristokraten waren religiöser Art, sie betrachteten jene Forderungen ausdrücklich nicht als ein Vergehen gegen sie, die Aristokraten, sondern als Auflehnung gegen die Götter. Und die Plebejer, dem natürlichen Verstande folgend, ergriffen dies gerade gegen die Aristokraten, um sie verhaßt zu machen: da höre man es, sie schlössen sogar die Plebs aus von den gemeinsamen Göttern.

Ich selbst habe in früherer Jugend dies oft mit Erbitterung gelesen, und so jeder Neuere, selbst der erklärteste Aristokrat. Alle moderne Aristokratie der Gesinnung ist nur ein Schatten gegen die alte! Aber diese Männer dachten nicht etwa boshafterweise sich nur so etwas aus, sondern sie selbst glaubten es fest und mußten wissen, daß alle Welt wenigstens die Prämissen dieser Schlüsse fest glaube. Sie waren nicht die Neuerer, sondern die Alt- und Rechtgläubigen; die Neuerer, Ketzer und Freigeister waren in der That ihre plebejischen Gegner.

An diesem Beispiele der römischen Geschichte nun

ſtellt ſich der Fortſchritt von jenem Siege des Verſtandes und von den berechneten Conſtitutionen aus dar.

Der Analogie nach, wie der Senat das Königthum ſtürzte, das Volk den Senat beſiegte, ſo hätten auch die Sklaven die Bürger beſiegen müſſen. Dazu konnte es nun nicht kommen innerhalb des Bürgerthums, da jene gar nicht Bürger waren. Dazu bedurfte es anderer erweiternder Principien und einer tiefer greifenden Umkehrung der Begriffe, zu der es aber erſt ſpäter kam. Nachdem alſo die Bürger geſetzliche Gleichheit der Rechte errungen hatten, war der Fortſchritt der alten Geſchichte geſchloſſen.

Wie aber erſtarb die Vaterlandsliebe, und warum folgte aus jener Revolution nicht, was man hätte erwarten ſollen? Aus folgenden Gründen:

Wir ſagten, mit der Conſtitution ſei das Verſtandesprincip in Kraft getreten. Der Verſtand aber will Recht haben und behalten, ſich nicht für Unverſtand oder für ungültig ausgeben laſſen. So weit begeiſtert er zur feurigen That. Wenn man ihm nun aber ſein Recht widerfahren läßt, ſo iſt er befriedigt und hat in ſich unmittelbar keinen thatbegründenden Trieb. Er iſt ſpeculativ und betrachtend. Soll durch ihn das in der Erkenntniß Durchgeſetzte auch im Leben errungen werden, ſo müſſen mit ihm andere Antriebe ſich vereinigen, von welchen an dieſer Stelle in Betracht kommt die Sorge für perſönliche Sicherheit und Wohlſein. Dieſe treibt unmittelbar; iſt ſie aber ohne Dazwiſchenkunft des Verſtandes befriedigt, ſo bleibt der letztere ruhig. In Rom nun war die Sorge für das perſönliche Wohlſein befriedigt nach jenen Siegen durch höchſt begünſtigende Geſetze: die Plebejer konnten nicht mehr gedrückt werden, eher konnten ſie die Vornehmen plagen, und ſie thaten es auch. Aber ihr Recht der Regierung wirklich

auszuüben, das hätte sie nur incommodiren können, sie hatten es ohnedies besser. Der Staat war ihnen ein Fremdes, wie Tacitus später sagt. — So bei dem großen Volke, — der Verstand ist kein treibendes Princip.

Bei den Aristokraten war der Glaube und die Begeisterung daran veraltet, erbleicht, verschwunden, darum war auch in ihnen kein Antrieb mehr, für den Staat zu wirken.

Der Staat ist Keinem mehr Gegenstand und Angelegenheit, weder um in ihm seine eigenen Angelegenheiten zu bedenken, weil diese schon bedacht sind, noch um in ihm das Werk des Gottes zu treiben, weil dieser den Gedanken entschwunden ist.

Was wird nun das Augenmerk? Das persönliche Wohlsein, und was dabei der Staat? Das Gehege, innerhalb dessen wir sicher sind. — Es tritt in die allgemeine Denkart die Ansicht ein: der Genuß des Lebens ist Zweck des Lebens, der Staat nur das Mittel dazu; kurz, ganz und gar dasselbe System, das wir in den Grundzügen unsers Zeitalters und später als die Gesinnung unserer Zeit geschildert haben. Ehemals ist es dagewesen, jetzt wieder.

Der Staat ist blos Mittel, dies auf eine doppelte Weise: zur Erhaltung des Erworbenen, und um zu gewinnen, durch das Regieren selbst zu verdienen, weil man es sich gut bezahlen läßt. Das erste für das Volk, das zweite für die Vornehmen. (So gleicht denn ihre Vaterlandsliebe, wie ein Engländer sagt, der Liebe zum Rinderbraten; jeder schneidet davon sein Stück!) — Dem Staate nun erging es in der Regel so: der Vornehme wollte allerdings die Staatswürden verwalten, die Heiligthümer u. s. w. innehaben (ihrer im Herzen lachend, siehe Cicero!), aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um Proconsulate, Propräturen zu erhalten und in diesen

die Provinzen zu plündern, dieſe vielleicht auch tapfer erobernd und vertheidigend, wie der Räuber ſeinen Raub, weil jenes erſte die Bedingung, das letzte der Lohn war. Die Plebs, durch die Wohlfeilheit der Lebensmittel, die öffentlichen Spiele, Triumphe, Gerichte, Wahlverſammlungen abgehalten und beſchäftigt, begehrt nichts weiter.

Zeitalter des Luxus, deſſen Princip, richtig erfaßt, darin liegt: das irdiſche Leben und ſein Genuß iſt letzter Zweck, nicht Mittel, alles andere nur Mittel dazu. Aus dieſem folgt dann das Uebrige. — Die römiſchen Schriftſteller, Livius, Salluſtius, ſetzen offenbar darein den Verfall des Staats von der ehemaligen innern Stärke und Ehrwürdigkeit, luxuria perditi mores. — Nicht gerade die große Schwelgerei; darauf kommt es nicht an. Wir ſind nicht ſo, weil wir die Mittel dazu nicht haben, auch nicht die phyſiſche Kraft, ſind aber nicht um ein Haar beſſer. Jenes Princip, als das Leben beſtimmende, macht es aus! — Dieſe Denkart nun iſt nichts Poſitives, Urſprüngliches. Wäre dies, wie ſollte der Menſch zu etwas Beſſerm kommen! Sie iſt die negative. Wenn die Sittlichkeit, die eigentliche Kraft des Verſtandes, die Kunſttriebe, die Religion verfällt, ſo tritt ſie ein. — Der Menſch muß irgendeinen Mittelpunkt haben, auf den er alles beziehe. Iſt ihm alles andere entzogen, ſo bleibt er ſich ſelbſt in ſeinem ſinnlichen Daſein. Dies iſt ihm das Sichere, denn es iſt das Allerletzte und Schlechteſte. Livius hat es wenigſtens gefühlt: der Verfall aus der Verachtung der Götter. Woher nun aber dieſe? Haben die Altvordern ſich boshafterweiſe vorgenommen, ſie zu verachten? — Es war nothwendig nach dem Geſetze der Zeit, durch den Angriff des Verſtandes, der erſt nach Jahrtauſenden die Kraft gewinnen ſollte, das ſcheinbare Uebel wieder gut zu machen, und an die Stelle der verſchwundenen Theo-

kratie eines praktiſchen Gottes zu ſetzen das Reich des wahren und ewigen Gottes.

Zeitalter des Eigennutzes, herbeigeführt durch den im Streite über Conſtitution erſchütterten Glauben, indeß der Verſtand ſelbſt keine begeiſternde Kraft hat. Dieſer letztere wird nun zum Berechner des Vortheils — Aufklärung.

Wenn es nun einmal dazu gekommen iſt, nach dieſem Principe, daß eigentlich gar keiner mehr für den Staat, ſondern alle nur für ſich ſelbſt ſich intereſſiren, wie kann der Staat fortdauern, leben und ſich regen, vielleicht ſeine größte Wirkung nach außen haben ſeit dieſer Zeit, wie es in Rom wirklich geſchah?

Es tritt dann vielleicht ein Genialität: Begeiſterung und Getriebenwerden durch das bewußtloſe religiöſe Princip bei einem Einzelnen. Man hält dies für ein Zeichen einer guten Zeit; wir kehren es um und bezeichnen es als Zeichen einer böſen, verfallenden Zeit. In der guten ſind ja alle ohne Ausnahme begeiſtert vom Willen Gottes und ſich erfaſſend als ſein Werkzeug. Da iſt's keine Merkwürdigkeit und wird es gar nicht bemerkt, da gilt ein ſolcher Einzelner nicht als Genie, denn Einer iſt eben wie Alle. So war es bei dem Urvolk. — In der ſchlechten Zeit aber iſt alles verſunken; aber ein Einzelner erhebt ſich, begeiſtert vom Willen Gottes, und da iſt's Wunder! Livius bemerkt es als ein Beſonderes in den puniſchen Kriegen, daß, welchen man auch herausgegriffen, alle den Staat gleichgut geführt. Dies wird von Livius als ein Eigenes geprieſen: ein Senat von Königen, im Vergleiche mit dem Auslande. Später hätte man dem Marius, Sulla, Pompejus, Cäſar, Antonius, Octavian jeden Erſten Beſten aus dem Haufen gegenüberſtellen können, wären ſie denn

das geworden, was sie waren? Vergleichen Sie nur ihre Zeitgenossen, die öffentlich geschändeten Räuber (Verres), Gauner, Wucherer, Gesetzverdreher und Umgeher, — Bestechende und Bestochene, gänzlich aufgegangen im schamlosesten Eigennutze. Jene großen Männer Roms waren nicht groß an sich; in jene alten Zeiten versetzt, wären sie das Mittelmaß gewesen, groß waren sie nur durch die Kleinheit der Umgebung.

Aber das religiöse Princip besteht in solchen Zeiten trotz der allgemeinen Erstorbenheit vorerst noch fort in der Sprache (Dichtung), in Bildern der Nationalgröße, die das jugendliche Gemüth ergreifen und in ihm die Flamme entzünden. Den Themistokles ließen die Thaten des Miltiades nicht schlafen. Waren die Thaten an der Schlaflosigkeit schuld, oder etwas im Themistokles selbst? Wenigstens tausend Philister in Athen wußten es ebenso gut, tausend Philologen seitdem nicht minder. Warum wurden denn diese nicht begeistert? Ei, dabei konnte man um seine gesunden Gliedmaßen kommen; ich lobe mir meine Ruhe und Bequemlichkeit, und mein Ordinäres an Speise, Trank und Schlaf. Was will der Mensch mehr! — Nein, ihm standen solche Thaten da als das, was schlechthin sein solle, und außer ihm nichts, als Bestimmung des Menschen, als das Einzige, was ihm Werth gibt: was ist denn dies nun, als das Göttliche im Menschen? — Dies die Prämisse, entwickelt, wer kann wissen, wie? Die Thaten des Miltiades waren nur das Bild, in dessen Beurtheilung sich jene tiefere Prämisse zeigte.

Durch dieses über die Eigennützigkeit sich erhebende Princip der genialen Begeisterung wurde in den letzten Zeiten der römischen Republik die Welteroberung (des Reichs des alten politischen Gottes) vollendet, und alles unterworfen dem Jupiter Capitolinus. Der Geniale,

der allein zu regieren verſteht, will es auch allein; die, ſo es nicht verſtehen, beſonders wenn nur für das, was allein ſie begeiſtert, für ihre perſönliche Sicherheit und Wohlſein geſorgt iſt, können nicht widerſtehen, noch wollen ſie; der Staat geht aus der Demokratie wieder über zur Oligarchie und Monarchie, — und endet hierin ſeinen Lauf; eine ganz andere Herrſchaft der Genialen. Bei der erſten war die Gleichheit dem göttlichen Willen zum Opfer gebracht; hier umgekehrt wird die ſchon errungene Gleichheit der eigenen Faulheit, Feigheit, Nichtswürdigkeit geopfert. — Theokratie — Geniokratie. — (Nach Tacitus Müdigkeit, alſo Feigheit, incuria reipublicae ut alienae: „Wen geht der Staat etwas an, wenn ich nur ſicher bin meines Lebens und meine Nahrung habe, was will ich mehr! Ich halte es wenigſtens für reichlichen Gewinn, für jenes nicht ſorgen zu müſſen.")

So der Urſprung der zweiten Monarchie — durch Genialität; aber nicht jede wird durch Genialität fortgeſetzt, denn der größte Theil der Zeitgenoſſen des Genialen iſt durchaus gemein, alſo ohne Heiliges. Der Geniale ſelbſt, obwol getrieben durch das Göttliche, aber ohne deſſen Bewußtſein, kann in dem, was zum Bewußtſein kommt, ſehr profan und gottlos ſein, und iſt es auch gewöhnlich, als Kraftgenie. In einem ſolchen Zeitalter verſtummen darum alle religiöſen Anklänge, werden zu etwas, deſſen man ſich in guter Geſellſchaft ſchämt. Da darum keine begeiſternden Ideen mehr umherfliegen, ſo können auch keine mehr herabfallen und zünden in jungen Gemüthern.

Dies iſt aber auch nicht nöthig. Es darf ja nur eine Form, die den abgegangenen Herrſcher erſetzt, gefunden werden, und da findet ſich ja aus der Urmonarchie die Erblichkeit im Stamme, und ſo wird ein ſolches dem Staate entfremdetes Volk ſich ſogar freuen, daß es

auch mit Wahl und Ernennung keine Sorge habe, sondern daß sein Herrscher ihm im Wege der Natur ohne sein Zuthun geboren werde, wie ohne sein Zuthun die Sonne ihm aufgeht und untergeht. (Bemerken Sie, daß diese Erblichkeit hier künstlich constitutionirt ist.) — Wie nun einem solchen Staate sich solle aufhelfen lassen, ist durchaus nicht begreiflich: in ihm ist das Leben erstorben. Hat er keine auswärtigen Feinde, so kann er als dieses corpus mortuum fortdauern. Der erste Anfall derselben aber wirft ihn sicher über den Haufen.

(Uebergang zur Neuen Welt.) In dem eigentlichen römischen Bürger war später die Religion aufgegangen in Sinnlichkeit. Aber es waren noch andere Elemente vorhanden; das Bürgerthum umfaßte nicht die Menschheit, denn im römischen Reiche waren 1) Sklaven, zum Theil mit hoher Ausbildung des Verstandes: Künstler, Räthe, Freunde, Erzieher der Herren. Diese hörten von der Gottheit, von Heiligkeit, sie selbst sollten keinen Theil daran haben. 2) Alle die unterworfenen Völker, ihre Vorältern verehrten einen starken und mächtigen Gott. Wo ist er hin? Ist er todt, oder hat er uns verstoßen? 3) Das gesammte weibliche Geschlecht, unmittelbar auch ausgestoßen; nur Mütter der Kinder, nicht Bürger. Dennoch hörten sie davon und hatten zugleich die höchste Empfänglichkeit dafür. Der Mann durch Thaten zerstreut, sie ruhend, bedürfend einer Liebe und Theilnahme, — da wurden sie superstitiös, sodaß sie fast nicht zu bändigen waren. Sie waren auch hernachmals bei Verbreitung des Christenthums die ersten und allen voraus!

So hatte sich gegen den Anfang der römischen Welt-

herrſchaft überall verbreitet ein Erſchrecken über die Sünde und Unheiligkeit, und ein angſtvolles Streben, in das Bewußtſein, den Schutz, die Liebe einer Gottheit aufgenommen zu werden, durch alle Mittel. Daher die Einweihungen in die ägyptiſchen, perſiſchen, griechiſchen Myſterien, unter die Judengenoſſen. — Dieſer Durſt nun ſollte auf eine ganz andere Weiſe befriedigt werden, wie er auch das Gelingen dieſer Weiſe vorbereitete; ein Durſt, der nur zweimal alſo ſich zeigte in der Geſchichte, damals und zur Zeit der Reformation, und der zum drittenmal dereinſt noch wiederkommen wird in einer andern Geſtalt.

Neue Welt. Die Alte Welt hatte zum Princip einen mit abſoluter Willkür das geſellſchaftliche Verhältniß der Menſchen als ein gegebenes Sein anordnenden Gott! Das Gegentheil iſt das Princip der neuern Geſchichte: ein Gott, deſſen Wille durchaus nicht geht auf ein gegebenes Sein, ſondern auf ein Werdendes in alle Ewigkeit, auf ein Sein, das da ſein ſoll, und zwar nicht aus irgendeiner Willkür Gottes, ſondern zufolge ſeines innern Weſens; ein Gott, deſſen Wille darum, falls er abſolut geſetzt iſt, ſchlechthin außer ſich ſetzt abſolute Freiheit, der darum für ſich gar kein Sein ſeines Objects begründet, indem, falls es zu einem ſolchen Object kommen ſollte, dieſes nur durch die außer ihm und nicht als die ſeinige geſetzte Freiheit möglich iſt. Die Freiheit alſo iſt die ſichtbare Sphäre des göttlichen Willens. Nur in der Form der Freiheit iſt Gott ſichtbar, wie er überhaupt ſichtbar iſt im Bilde, im Geſichte.

Unmittelbar alſo iſt Gott nur ſittlicher Geſetzgeber, darum mittelbar Urheber dieſer Form ſelbſt, d. i. der Welt in der Form des Bewußtſeins.

Ganz dies aber ist die Lehre des Christenthums, und dies darum das gesuchte Princip der neuern Geschichte.

Obiges gibt den Begriff des Himmelreichs im Gegensatze zum Reiche dieser Welt. Das Christenthum heißt darum schlechtweg das Evangelium vom Himmelreiche. — Dies ist die Grundansicht des Christenthums, dieser Gegensatz erscheint allenthalben als der eigentlich charakteristische.

Dadurch wird geändert: 1) die Ansicht von Gott; nach dem Alterthum grundlose Willkür, der man sich fügen muß, ein qualitativ unbegreiflicher Geschichts- und Naturanheber; nach dem Christenthum: ein durch sein inneres Wesen bestimmtes Heiliges, ohne alle Willkür; 2) die Ansicht von der Menschheit. Diese stimmt mit dem göttlichen Willen überein nicht durch irgendein gegebenes Sein, sondern durch ein Thun, ist also schlechthin frei: jeder soll thun nach seinem eigenen Begriff, zwischen welchem und dem Willen Gottes kein Mittelglied eintreten darf; er hat darum keinen Herrn, außer physisch sich selbst, sittlich Gott, ist also politisch frei und unabhängig von jeder Obergewalt. Menschheit ist nichts denn diese mit dem göttlichen Wesen übereinstimmen sollende Freiheit. Was Mensch ist, ist gleich in Absicht der Freiheit, und das Christenthum ist daher zugleich das Evangelium der Freiheit, Gleichheit und Brüderschaft, und hierin liegt schlechthin die Aufhebung des alten Staats. (Gegensatz zur Alten Welt, vgl. oben S. 259.)

Alles was Mensch ist, ist in gleicher Weise berufen, den göttlichen Willen durch Freiheit darzustellen; alles ohne Ausnahme hängt auf die gleiche Weise zusammen mit der Gottheit und ist, falls Gott ein Bewußtsein zugeschrieben wird, auf die gleiche Art befaßt in diesem, allen den Seinen auf dieselbe Weise geneigten und gnädigen Bewußtsein. Nichts, was Menschenangesicht trägt,

ist ausgeschlossen von der gleichen Gnade, nichts sündig und verworfen.

Das Christenthum ist darum eine Sache des Verstandes, der klaren Einsicht, und zwar des individuellen Verstandes eines jeden Christen, keineswegs etwa eines stellvertretenden. Denn schlechthin jeder soll gehorchen dem von ihm selbst als solchen verstandenen Willen Gottes, indem nur unter dieser Voraussetzung derselbe durch die Freiheit ausgeführt wird, wie es ja geschehen soll. Dies muß jeder Christ einsehen und somit sein ganzes Verhältniß zu Gott verstehen.

1) Das Christenthum ist darum zuvörderst Lehre. Es setzt sich die Aufgabe, den Verstand der Menschen zu bilden, zu der Einsicht des Verhältnisses der Menschheit zu Gott. Darin besteht auch sein Gegensatz mit dem Alterthum, dem Heidenthum. Dort Glauben, hier unmittelbare selbsteigene Einsicht eines jeden; dort stellvertretende Offenbarung, die in den Inspirirten selbst sich nicht Rechenschaft geben konnte und ebendarum von andern auch nicht zu verstehen, sondern nur zu erfassen war in einem verstummenden und betäubten Autoritätsglauben; hier schlechthin unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines jeden. Dort Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen, hier Aufhebung des Zwischengliedes, und so unmittelbarer Zusammenhang. Das ist das Wesentliche, und das Christenthum ist daher nicht eine Religion des Glaubens, wozu man es durch Misverständniß gemacht hat.

2) Aber es soll nicht Lehre bleiben, sondern es soll den Willen, das wirkliche Sein der Menschen bestimmen. Hierdurch wird es zur Verfassung, zur durchgreifenden historischen Umschaffung des Menschengeschlechts, bis hinein in die Wurzel, die durch den frühern Zustand nur vorbereitet und möglich gemacht wurde. — Das Sein des

Menſchen nach dem Chriſtenthume beſteht darin, daß er durchaus keinen Herrn habe außer Gott, kein Geſetz anerkenne als das göttliche, das da ſich richtet nur an ſeine Freiheit. Dadurch iſt das Chriſtenthum innerlich realiſirt, in dem Willen des Menſchen, und es folgt daraus, daß ein Staat nach alterthümlicher Form, wenn er auch etwa noch iſt und die Menſchen zwingt, wenigſtens des innern Beifalls und Glaubens entbehrt, und daß jene Geſinnung ihm feindſelig iſt, und ihn umſtürzen würde, ſobald ſie äußere Thatkraft erhält. — Oder was die Folge des Vorigen iſt, Gott wird wirklich und in der That alleiniger Herr, ohne Zweifel durch den Umſturz jedwedes andern Herrn, es tritt eine Verfaſſung ein, in der jeder gehorcht nur dem von ihm ſelbſt deutlich erkannten Willen Gottes. — Es iſt wol klar, daß nur im letztern Falle das Chriſtenthum wirkliche Verfaſſung des Menſchengeſchlechts wird, und daß derjenige, der ausſpricht, das Chriſtenthum ſei nicht bloße Lehre, ſondern wirkliche Verfaſſung des menſchlichen Geſchlechts, hiermit ſage: zu einer ſolchen Ordnung der Dinge ſoll es durch daſſelbe kommen, muß es dadurch mit abſoluter Nothwendigkeit kommen. Und dies habe ich durch das Bisherige mit gutem Bedacht ſagen wollen, ein hiſtoriſches Factum a priori ableitend, d. h. weiſſagend. Dies iſt auch Jeſu eigene Weiſſagung über die ſichere Ausführung ſeines Werks. Jeſu Beruf war, Stifter des Himmelreichs zu werden auf der Erde (nicht etwa blos Lehrer), die Ewigkeit ſchon hienieden in der That allgemein anzufangen. So ſah er ſich an, alſo allerdings als Stifter eines Reichs, obwol in dieſer Welt, nur nicht von dieſer Welt, und es muß dazu kommen noch auf dieſer Welt, daß Gott allgemein herrſche, als ſittliches Weſen, durch freien Willen und Einſicht, daß ſchlechthin alle Menſchen wahrhafte Chriſten und Bürger des Himmelreichs werden

und daß alle andere Herrschaft über die Menschen rein und lauter verschwinde. Dies ist der Sinn jener Weissagung und muß der Sinn derselben sein, weil es nur diesen Sinn über das letzte Ziel des Menschengeschlechts auf der Erde gibt. (Staatslehre. 1813. S. W., IV, 497—527, 573, 579.)

(Einfluß der absoluten Monarchie als indirect die Freiheit beförderndes Mittel. Das Papstthum.) Ehre dem Ehre gebühret; Gerechtigkeit jedem! Das Reiben des mannichfaltigen Räderwerks der künstlichen politischen Maschine in den Monarchien von Europa erhielt die Thätigkeit des Menschengeschlechts immer in Athem. Es war ein ewiger Kampf streitender Kräfte von innen und von außen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände, der Souverän auf das, was ihm am nächsten stand; dieses wieder auf das, was zunächst unter ihm war, und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieser Kräfte widerstrebte der Einwirkung und drückte wieder nach oben hinauf, und so erhielt sich durch das mannichfaltige Spiel der Maschine und durch die Elasticität des menschlichen Geistes, der es belebte, dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte, und brachte, auch wo es von einem Punkte ausging, die verschiedensten Producte hervor, in Deutschland eine föderative Republik, in Frankreich eine unumschränkte Monarchie. Von außen, wo keine Subordination stattfand, wurde Wirkung und Gegenwirkung durch die stete Tendenz zur Universalmonarchie, die darum, weil sie nicht immer deutlich gedacht wurde, nicht weniger das letzte Ziel aller Unternehmungen war, bestimmt und erhalten, vernichtete in

der politischen Reihe ein Schweden, schwächte ein Oesterreich und Spanien, und erhob ein Rußland und Preußen aus dem Nichts, und gaben moralischen Phänomenen der Menschheit eine neue Triebfeder zu heroischen Thaten, den Nationalstolz ohne Nation. Die Betrachtung dieses mannichfaltigen Spieles kann dem denkenden Beobachter eine erweckende Gemüthsergötzung geben, aber befriedigen und über das, was ihm Noth ist, belehren kann es den Weisen nicht. Wenn wir also auch nicht blos unter euern politischen Verfassungen, sondern auch mit durch sie an Cultur zur Freiheit gewonnen hätten, so haben wir euch dafür nicht zu danken, denn es war nicht nur euer Zweck nicht, es war sogar gegen ihn. Ihr gingt darauf aus, alle Willensfreiheit in der Menschheit, außer der euerigen, zu vernichten; wir kämpften mit euch um dieselbe, und wenn wir in diesem Kampfe stärker wurden, so geschah euch damit sicher kein Dienst. Es ist wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihr habt einige unserer Kräfte sogar absichtlich cultivirt, aber nicht, damit wir für unsere Zwecke, sondern damit wir für die euerigen tauglicher würden.

Dagegen habt ihr von einer andern Seite unsere Kräfte absichtlich gehindert, unsere Schritte aufgehalten und Fußangeln auf unsere Bahn geworfen. Ich will an die Thaten des Ideals aller Monarchien, derjenigen, die die Grundzüge derselben am festesten und folgerechtesten ausdrückte, an das Papstthum erinnern. — Um den letzten Keim der Selbstthätigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn blos passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen, — dies war der Grundsatz, auf welchem diese fürchterliche Universalmonarchie aufgeführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand; ein Satz,

mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleiblich entweder steht oder fällt. — Wer nicht bestimmen darf, was er glauben will, wird sich nie unterstehen zu bestimmen, was er thun will; wer aber seinen Verstand frei macht, der wird in kurzem auch seinen Willen befreien.

Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unsterblicher Friedrich, und setzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit! Diese natürliche Folge unbemerkt sich entgehen lassen, konnte dein hellsehender Geist nicht; doch wolltest du den Verstand deiner Völker frei, du mußtest also sie selbst frei wollen, und hätten sie dir reif für die Freiheit geschienen, du hättest ihnen gegeben, wozu du unter einer zuweilen harten Zucht sie nur bildetest. — Die andern aber verfuhren consequent nach dem Grundsatze, daß, wenn sie herrschen wollten, sie zuerst den Verstand der Menschen unterjochen müßten. (Französische Revolution. 1793. S. W., VI, 96.)

(Zweck des Staats. Perfectibilität der Verfassung.) Der einzige Endzweck der Staatsverbindung kann nur Cultur zur Freiheit sein. Um nicht misverstanden zu werden, bemerke ich, daß ich dreierlei Arten von Freiheit unterscheide, die transscendentale, die in allen vernünftigen Geistern die gleiche ist, das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein; die kosmologische, der Zustand, da man wirklich von nichts außer sich abhängt; kein Geist besitzt sie, als der unendliche, aber sie ist das letzte Ziel der Cultur aller endlichen Geister; und die politische, das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab. Sie soll in jedem Staate sein.

Ist der oben angegebene Zweck des Staats anerkannt

ſo folgt daraus nothwendig, daß alle Staatsverfaſſungen, die den völlig entgegengeſetzten Zweck haben: Sklaverei Aller und Freiheit nur eines Einzigen, Cultur Aller nur für die Zwecke dieſes Einzigen und Verhinderung der Cultur, die zur Freiheit Mehrerer führt, daß ſolche Staatsverfaſſungen nicht nur der Abänderung fähig ſind, ſondern daß ſie abgeändert werden müſſen.

Wenn nun aber eine Staatsverfaſſung gegeben würde, welche die Cultur zur Freiheit erweislich durch die ſchwerſten Mittel beabſichtigte, würde nicht dieſe ſchlechterdings unabänderlich ſein? — Eine ſolche ändert ſich ſelbſt ab, indem die Menſchheit ſich ihrem großen Ziele nähert; jedes Mitglied derſelben würde immer freier werden, und der Gebrauch derjenigen Mittel, deren Zwecke erreicht wären, würde wegfallen. Ein Rad nach dem andern in der Maſchine einer ſolchen Staatsverfaſſung würde ſtille ſtehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächſt eingreifen ſollte, anfinge ſich durch ſeine eigene Schwungkraft in Bewegung zu ſetzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, ſo würde gar keine Staatsverfaſſung mehr nöthig ſein; die Maſchine würde ſtillеſtehen, weil kein Gegendruck mehr auf ſie wirkte. Das allgemein geltende Geſetz der Vernunft würde Alle zur höchſten Einmüthigkeit der Geſinnungen vereinigen, und kein anderes Geſetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu beſtimmen haben, wieviel von ſeinem Rechte Jeder der Geſellſchaft aufopfern ſollte, weil Keiner mehr fordern würde als nöthig wäre, und Keiner weniger geben würde. Kein Richter würde mehr ihre Streitigkeiten zu entſcheiden haben, weil ſie ſtets einig ſein würden. (Franzöſiſche Revolution. 1793. S. W., VI, 101.)

Der Staat geht, wie alle menſchlichen Inſtitute, die bloße Mittel ſind, auf ſeine eigene Vernichtung aus: es iſt der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüſſig zu machen. Jetzt iſt der Zeitpunkt ſicher noch nicht, und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre bis dahin ſein mögen — und es iſt hier überhaupt nicht von einer Anwendung im Leben, ſondern von Berichtigung eines ſpeculativen Satzes die Rede —, jetzt iſt der Zeitpunkt nicht, aber es iſt ſicher, daß auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menſchengeſchlechts ein ſolcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüſſig ſein werden. Es iſt derjenige Punkt, wo ſtatt der Stärke oder der Schlauheit die bloße Vernunft als höchſter Richter allgemein anerkannt ſein wird. Anerkannt ſein, ſage ich, denn irren und aus Irrthum ihren Mitmenſchen verletzen mögen die Menſchen auch dann noch; aber ſie müſſen nur alle den guten Willen haben, ſich ihres Irrthums überführen zu laſſen und, ſo wie ſie deſſelben überführt ſind, ihn zurückzunehmen und den Schaden zu erſetzen. Ehe dieſer Zeitpunkt eintritt, ſind wir im allgemeinen noch nicht einmal wahre Menſchen. Nach dem Geſagten iſt Wechſelwirkung durch Freiheit der poſitive Charakter der Geſellſchaft. (Beſtimmung des Gelehrten. 1794. S. W., VI, 306.)

Die Clauſel im geſellſchaftlichen Vertrage, daß er unabänderlich ſein ſoll, iſt der härteſte Widerſpruch gegen den Geiſt der Menſchheit. Ich verſpreche, an dieſer Staatsverfaſſung nie etwas zu ändern oder ändern zu laſſen, heißt, ich verſpreche, kein Menſch zu ſein. Ich begnüge mich mit dem Range eines geſchickten Thieres. Ich verbinde mich, auf der Stufe der Cultur, auf die wir hinaufgerückt ſind, ſtehen zu bleiben. So wie der

Biber heute ebenſo baut, wie ſeine Vorfahren vor tauſend Jahren bauten, ſo wie die Biene heute ihre Zellen ebenſo einrichtet, wie ihr Geſchlecht vor Jahrtauſenden, ſo wollen auch wir und unſere Nachkommen nach Jahrtauſenden unſere Denkart, unſere theoretiſchen, politiſchen, ſittlichen Maximen immer ſo einrichten, wie ſie jetzt eingerichtet ſind.

So weit alſo hätte die Menſchheit ihrer ſelbſt vergeſſen können, daß ſie das einzige Vorrecht, welches ihre Thierheit vor andern Thieren auszeichnet, das Vorrecht der Vervollkommnung ins Unendliche aufgegeben! Nein, verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menſchheit, tröſtender Gedanke, daß aus jeder unſerer Arbeiten und jedem unſerer Leiden unſerm Brudergeſchlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entſpringt, daß wir für ſie arbeiten und nicht vergebens arbeiten; daß an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und — was ſchlimmer iſt als das — gröblich irren und fehlen, einſt ein Geſchlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will, als Gutes.

Jeſus und Luther, heilige Schutzgeiſter der Freiheit, die ihr in den Tagen euerer Erniedrigung mit Rieſenkraft in den Feſſeln der Menſchheit herumbrachet und ſie zerknicktet, wohin ihr grifft, ſeht herab aus höhern Sphären auf euere Nachkommenſchaft und freut euch der ſchon aufgegangenen, der ſchon im Winde wogenden Saat; bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte, ſtärkſte Feſſel der Menſchheit zerbrach, ohne daß vielleicht er ſelbſt es wußte — Kant —, zu euch verſammelt werden. Wir werden ihm nachweinen, ihr aber werdet ihm fröhlich den ihm erwartenden Platz in euerer Geſellſchaft anweiſen, und das Zeitalter, das ihn verſtehen und darſtellen wird, wird euch danken. (Franzöſiſche Revolution. 1793. S. W., VI, 103 fg.)

(Demokratie.) Ich bin also meinen Gegnern ein Demokrat. Was ist denn nun dies, ein Demokrat? Etwa ein solcher, der die demokratische Regierungsverfassung als die einzig rechtmäßige aufstellt und deren Einführung empfiehlt? Ich sollte meinen, wenn er dies, selbst unter einer monarchischen Regierung, blos in gelehrten Schriften thut, so könnte man die Widerlegung dieser Meinung, wenn sie unrecht ist, andern Gelehrten überlassen. Solange er nicht eine äußere Handlung vollzieht, um die bestehende Regierungsverfassung wirklich zu stürzen und die ihm gefällige an die Stelle zu setzen, sehe ich nicht ein, wie seine Meinung vor den Richterstuhl der Regierung auch nur gelangen könne, vor welchen nur Thaten gehören. — Aber, bin ich denn wirklich ein Demokrat im oben angegebenen Sinne des Wortes? Sie mögen freilich, seitdem sie ihren Begriff von mir festsetzten, und über mein Bild in ihrer Phantasie Demokrat schrieben, nichts mehr von mir gehört oder gelesen haben. Nun, so lassen sie sich jetzt einen Auszug aus meiner „Grundlage des Naturrechts“ [1]) geben. Man wird ihnen keinen Schriftsteller nennen können, der sich entscheidender und mit stärkern Gründen gegen die demokratische Regierungsform als eine absolut rechtswidrige Verfassung erklärt hat. (Gerichtliche Verantw. 1799. S. W., V, 287.)

(Die beaufsichtigende Gewalt im Staate. Ephorat.) Es ist ein Fundamentalgesetz jeder vernunft- und rechtmäßigen Staatsverfassung, daß die executive Gewalt, welche die richterliche und ausübende im engern Sinne unter sich begreift, und das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde, welches ich das Ephorat im weitesten Sinne des Wortes nennen

---

[1]) Vgl. Ebend. (1797). S. W., II, 158.

will, getrennt seien; daß die letztere der ganzen Gemeine bliebe, die erstere aber bestimmten Personen anvertraut werde. Kein Staat darf sonach despotisch — d. h. ohne Verantwortlichkeit der Gewalthaber —, oder demokratisch regiert werden.

Die executive Gewalt ist keinem Menschen verantwortlich, als der versammelten Gemeine. Die Ephoren können daher die Gewalthaber nicht vor ihren Richterstuhl ziehen, aber sie müssen den Gang der Geschäfte beständig beobachten. Sie dürfen die Urtheile der Gewalthaber nicht aufhalten, da von denselben keine Appellation stattfindet. Sie dürfen ebenso wenig in irgendeiner Angelegenheit selbst Recht sprechen, da jener Magistrat der alleinige Richter im Staate ist. Die Ephoren haben sonach gar keine executive Gewalt, und haben somit mit den römischen Volkstribunen noch die meiste Aehnlichkeit. Aber sie haben eine absolut prohibitive Gewalt, nicht die Ausführung dieses oder jenes besondern Rechtsschlusses, sondern allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben, die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu suspendiren. Ich will diese Aufhebung aller Rechtsgewalt nennen das Staatsinterdict nach Analogie des kirchlichen Interdicts. Die Kirche hat dieses unträgliche Mittel, den Gehorsam derer, die ihrer bedürfen, zu erzwingen, längst erfunden.

Die Ankündigung des Interdictes ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine (nicht an einen Platz des vielleicht sehr ausgedehnten Reichs, sondern in den einzelnen Städten, Dörfern u. s. w.). Dieselbe ist durch das größte Unglück, das sie betreffen könnte, gezwungen, sich sogleich zu versammeln. Die Ephoren sind der Natur nach Kläger (die Gewalthaber die Beklagten, die Gemeine Richter).

Was die Gemeine beschließt, wird constitutionelles Gesetz.

Der verfällte Theil, es ſeien die Ephoren oder die executive Macht, iſt des Hochverraths ſchuldig. Die erſtern, wenn ſich ihre Klage ungegründet befindet, haben den Rechtsgang aufgehalten; die letztern, wenn ſie ſchuldig befunden werden, haben der Staatsgewalt ſich zur Unterdrückung des Rechts bedient.

An der abſoluten Freiheit und perſönlichen Sicherheit der Ephoren hängt die Sicherheit des Ganzen. Sie ſind durch ihre Stelle beſtimmt, der executiven, mit Uebermacht verſehenen Gewalt das Gegengewicht zu halten. Sie müſſen daher in Rückſicht ihres Wohlſeins unabhängig geſtellt ſein; ferner ſind ſie, wie zu erwarten, den Nachſtellungen und Drohungen der Machthaber ausgeſetzt und haben keine Vertheidigung außer der Macht der Gemeine, die aber nicht beiſammen iſt. Ihre Perſon muß daher für unverletzlich erklärt werden. Die geringſte Gewaltthätigkeit oder auch nur Androhung von Gewalt gegen ſie iſt Hochverrath, d. i. unmittelbarer Angriff auf den Staat, und wenn dies von der executiven Gewalt ausgeht, ſchon an ſich Ankündigung des Interdicts.

Das Volk muß die Ephoren ernennen, nicht die executive Gewalt, noch die Ephoren ſich ſelbſt, denn die neuen Ephoren ſind die Richter der abgehenden. — Man darf um das Ephorat nicht anhalten; auf wen das Auge und das Zutrauen des Volks fällt, welches gerade um dieſer erhabenen Wahl willen auf ſeine biedern und großen Männer fortgehend aufmerken wird, derſelbe wird Ephor. (Naturrecht. 1796. S. W., III, 170 fg., 181.)

(Fichte's ſpätere Anſicht vom Ephorat. Oeffentliche Meinung. Revolution.) Den Vorſchlag eines ſehr zuſammengeſetzten Zwanges habe ich ſelbſt ehemals gegeben, der poſitiven Staatsgewalt an die Seite

zu ſetzen eine abſolut negative, das Ephorat. Die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, ſind ganz richtig. Was aber die Ausführbarkeit anbelangt, ſo muß ich mich jetzt nach reiferer Ueberlegung gegen ſie entſcheiden.

Nur ein Umſtand iſt allen, die über dieſe Idee ſich befremdet gefunden haben, entgangen: dieſer, daß dadurch eine Verfaſſung ausgeſprochen wird, die in der That ohne eine beſondere künſtliche Einrichtung allenthalben, wo ein gebildetes und ſich bildendes Publikum iſt, ſich von ſelbſt macht. Wo das Denken (unſere „öffentliche Meinung") ſich entwickelt, entwickelt ſich auch ganz von ſelbſt ein die Regierung und ihr Betragen beobachtendes Ephorat.

Das Ephorat ſollte zweierlei thun: zuvörderſt den Regenten warnen und, falls dies nichts hilft, das Volk einberufen.

Das Erſte, wenn man ihnen nur das Reden nicht verbietet (und das iſt ſehr gefährlich), thut es in der Regel immer, und unvermerkt hört auch die Regierung auf dieſe Warnung und folgt ihr. Hinter der Bildung der Nation gar zurückzubleiben, wagt keine Regierung. Geſchähe dies dennoch, ſo erfolgt das Zweite: das Volk wird einberufen. Dies iſt, zum ſichern Beweiſe, daß es geſchehen kann, in unſerm Zeitalter unter unſern Augen geſchehen, und das regierende Perſonal iſt darüber zu Grunde gegangen. Es iſt aber, ſoviel man dermalen urtheilen kann, auch dem Volke ſchlecht bekommen, und das nicht etwa durch ein Ungefähr, ſondern nach einem nothwendigen Geſetze. Denn ſolange mehr Schlechte ſind als Gute, kann man mit Sicherheit darauf rechnen, daß nicht der Vorſchlag des Weiſen und Guten, ſondern der des Unweiſen die Majorität für ſich gewinnen wird. Der Weg der Revolutionen iſt darum, ehe nicht eine

gänzliche Umkehrung mit dem Menſchengeſchlechte vorgeht, anzuſehen als der, ſtatt eines Uebels ein anderes und gewöhnlich ein noch größeres zu erhalten. Ein größeres, denn die Regierungsmaximen, die durch das Zeitalter angegeben werden, werden ſich nicht ändern, aber der Regent einer Nation, die revolutionirt hat, wird ſeine Macht nur um ſo feſter gründen, damit ſie es nicht wiederhole. (Syſtem der Rechtslehre u. ſ. w. 1812. N. W., II, 632.)

(Die gewöhnliche Anſicht vom Staate und ihr Gegentheil.) Dem gewöhnlichen, natürlichen, unerleuchteten Menſchen iſt das Leben, das durch die Wahrnehmung ihm gegebene, mithin dermalige, zeitliche und irdiſche Leben letzter Zweck, Zweck an ſich. Das Nächſte nach ihm die Mittel, daſſelbe zu erhalten, es ſo mächtig, ſo bequem und ſo angenehm als möglich zu führen.

Warum treibt ſich das Volk ſo und ſchreit? Es will ſich ernähren,
Kinder zeugen und die nähren ſo gut es vermag.
Merke dir, Reiſender, das, und thue zu Hauſe desgleichen!
Weiter bringt es kein Menſch, ſtell' er ſich, wie er auch will.

Die Mittel des Lebens, Eigenthum genannt, wie ſie auch zuſammengebracht ſeien, gegen gewaltſamen Raub jeder Art zu ſchützen, dazu iſt der Staat da, er iſt blos das Mittel dazu, und darum das Dritte in der Reihe. Zuerſt das Leben, ſodann das Gut, endlich der Staat, der es ſchützt! Der Staat eine Anſtalt der Eigenthümer, die aus dem Naturſtande heraus und vor allem Staate, und ohne alle Kundnehmung des Staats, Eigenthümer ſind. Die Staatsgewalt der Diener dieſer Eigenthümer, der von ihnen für dieſe Dienſte bezahlt wird. Nach dieſer Anſicht zerfällt die Menſchheit in zwei

Grundſtämme: die Eigenthümer und die Nichteigenthümer. Die erſtern ſind nicht der Staat, ſondern ſie halten den Staat, wie ein Herr ſich einen Bedienten hält, und der letztere iſt in der That ihr Diener.

Es iſt den Eigenthümern durchaus gleichgültig, wer ſie ſchützt, wenn ſie nur geſchützt werden; das einzige Augenmerk dabei iſt: ſo wohlfeil als möglich. Der Staat iſt ein nothwendiges Uebel, weil er Geld koſtet, man muß aber jedes Uebel ſo klein machen als möglich. Die Kehrſeite dieſer Anſicht, welche wir als die gewöhnliche bezeichnen können, und die ſogar in den Schulen der Weisheit ziemlich allgemein gepredigt wird, ſtellt eine ganz andere Schätzung der Güter auf: 1) Die ſittliche Aufgabe, das göttliche Bild. 2) Das Leben in ſeiner Ewigkeit das Mittel dazu, ohne allen Werth, außer inwiefern es iſt dieſes Mittel. 3) Die Freiheit als einzige und ausſchließende Bedingung, daß das Leben dieſes Mittel ſei, iſt darum das Einzige, was dem Leben ſelbſt Werth gibt. Freiheit iſt das höchſte Gut. Alles andere iſt nur das Mittel dazu, gut falls es ein Mittel dazu iſt, übel falls es dieſelbe hemmt. Das zeitliche Leben hat darum nur Werth, inwiefern es frei iſt; durchaus keinen, ſondern iſt ein Uebel und eine Qual, wenn es nicht frei ſein kann. Sein einziger Zweck iſt darum, die Freiheit fürs erſte zu brauchen, wo nicht zu erhalten, wo nicht zu erkämpfen; geht es in dieſem Kampf zu Grunde, ſo geht es mit Recht zu Grunde, und nach Wunſch; denn das zeitliche Leben iſt ja ein Kampf um Freiheit. Das Leben ſelbſt, das ewige, geht nicht zu Grunde, keine Gewalt kann es geben oder nehmen; der Tod iſt dann, wo es das zeitliche Leben nicht ſein konnte, der Befreier. (Staatslehre. 1812. S. W., IV, 402 fg.)

Vaterländisches.

Abweichend von der bisherigen Anordnung der Auszüge aus Fichte's Werken und Briefen, bieten wir von der berühmtesten der populären Schriften des Philosophen dem Leser nicht nur einzelne Fragmente, sondern eine übersichtliche Darstellung. Sollte die ursprüngliche Wirkung der „Reden an die deutsche Nation" auch nur annähernd erreicht werden — seit Luther ist zu den Deutschen nicht geredet worden, wie von ihm, sagt Häusser —, so konnte das Werk nur als Ganzes, aber wie in verkleinertem Bilde, nicht in fragmentarischer Gestalt wiedergegeben werden. Eine äußere Veranlassung zu dieser Art der Bearbeitung war uns noch durch die Einleitung „Zu den Reden an die deutsche Nation, von J. H. Fichte" geboten.

Uebersicht.

Zu den Reden an die deutsche Nation. Beitrag von J. H. Fichte. — Charakteristik Napoleon's. — Vorerinnerung und Uebersicht der Reden an die deutsche Nation. Rede I. — Wesen der neuen Erziehung. Rede II, III. — Charakteristik der Deutschen. Rede IV, V, VI, VII. — Was ist ein Volk, und was Vaterlandsliebe? Rede VIII. — Einrichtung der deutschen Nationalerziehung. Rede IX, X, XI. — Die Mittel, das deutsche Volk bis zur Wirkung der neuen Erziehung aufrecht zu erhalten. Rede XII, XIII. — Beschluß des Ganzen. Rede XIV.

Zu den Reden an die deutsche Nation.

Beitrag von J. H. Fichte.

Um den Geist und die Wirkungen dieser Reden vollständig zu würdigen, muß man sich hineinversetzen in die völlig undeutsche, particularistische Stimmung, welche am Ende des vorigen, am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts überwiegend die Geister der Gebildeten beherrschte. Für diese und deren politisches Gefühl gab es gar kein deutsches Volk, nur ein weiland deutsches Reich mit allen Nebenbegriffen des Schwerfälligen und Lächerlichen, welche unauflöslich damit verbunden waren. Statt der Liebe für das gemeinsame Vaterland hatte sich ein seichter Kosmopolitismus eingedrängt, welcher, durch geheime Bünde im stillen genährt und verbreitet, ein weit Vornehmeres und zugleich Leichteres erschien, als die schlichte Aufopferungsfähigkeit für eigentlich vaterländische Zwecke. Zugleich hatte die kirchliche Spaltung lange genug gewirkt, um das Gefühl ursprünglicher Gemeinsamkeit beinahe völlig vergessen zu lassen, und Klopstock mußte sich entschließen, wenn er deutsche Vaterlandsliebe und deutsche Tapferkeit preisen wollte, bis zu den halbmythischen Anfängen unsers Volks zurückzugehen, um einen Helden zu finden, welchen das spaltende Parteiwesen unangetastet ließ.

Dazu kam in dem Staate, dem Fichte zunächst seine Kräfte widmete, in Preußen, noch ein anderes. Durch Friedrich II. war dieser vorher kleine deutsche Staat dem ganzen übrigen Deutschland, sammt Oesterreich, gegenübergestellt worden. Der Waffenruhm der preußischen Heere und der Glanz der Regierung Friedrich's hatte den Preußen nach innen das Gefühl der Einheit und Gemeinsamkeit, nach außen das Gefühl des Stolzes und der Ueberlegenheit geweckt. Mit einem Worte, es entstand, allerdings mit dem Schein der Berechtigung, jener preußische Particularpatriotismus, der sich dem übrigen Deutschland ausdrücklich entgegensetzte, dessen Niederlage nicht als die eigene, sondern vielmehr als eigenen Vortheil empfand, und besonders in der Erniedrigung Oesterreichs sich gefiel. So geschah es z. B. in einer Abendgesellschaft, welche gegen Weihnachten 1805 bei Fichte versammelt war, daß die kurz vorher eingetroffene Nachricht von der Besiegung der Oesterreicher bei Austerlitz mit jubelnder Freude besprochen wurde. Da rief Fichte empört mit gehobener Stimme: „Es wird kein Jahr vergehen, so wird man diese Niederlage höchlich bedauern!" Diese particularistische Gesinnung, welche in ihren Nachwirkungen noch bis zum gegenwärtigen Augenblicke besteht, wie sie vor nicht allzu langer Zeit noch in dem heillosen Volksliede: „Ich bin ein Preuße, kennt ihr meine Farben" und ähnlichem sich Luft machte, — diese Gesinnung hatte in Preußens Hauptstadt ihren Mittelsitz und wurde durch besondere Zeitschriften dort vertreten, deren eine, der „Preußische Hausfreund", Fichte in dem ersten seiner beiden Gespräche: „Der Patriotismus und sein Gegentheil", geschrieben im Januar 1805, mit scharfer Laune charakterisirt.

Diese Gespräche nämlich sind als die einleitende Vorarbeit oder auch als die Kehrseite der „Reden an die

deutſche Nation" anzuſehen; wie er in dieſen das Ausland bekämpfte, ſo in jenen den ſpecifiſch preußiſchen Patriotismus, der in ſeiner damaligen Umgebung einflußreich und mächtig war, und welchem den Krieg anzukündigen faſt nicht weniger Muth gehörte, als dem Franzoſenthum ſich zu widerſetzen. Auch hat er, wie aus der Vorrede zum erſten Geſpräche hervorgeht (datirt Berlin, im Juli 1806), dies Misfallen deutlich genug empfunden, indem es wegen Cenſurverweigerung ungedruckt bleiben mußte. [1])

Hier nun charakteriſirt er den preußiſchen Patrioten mit folgenden Zügen. Auf die Frage, wie er es mache, um patriotiſch zu ſein, läßt der Repräſentant des „Preußiſchen Hausfreundes" ſich alſo vernehmen:

„Ich erkundige mich, welche neue öffentliche Anordnungen gemacht worden ſind, ergründe ſodann die Weisheit derſelben und preiſe dieſe Weisheit endlich laut und öffentlich." — — „Ein guter Patriot muß nur loben, und immer loben, und alles ausſchließend alſo, wie es bei ihm iſt, loben. Fände, wider Erwarten, ſich ja etwas, was ſich nicht loben ließe, ſo muß man dies mit Stillſchweigen übergehen. — Dadurch wird ſo recht das ſchöne Band der Liebe und des Vertrauens der Regierten zur Regierung und hinwiederum das Vertrauen der letztern, welcher unſer Lob ja unendlich ſchmeichelhaft ſein muß, und die nicht anders wiſſen kann, als daß es nur der Ausdruck der allgemeinen Stimmung ſei, zu den Regierten geknüpft und befeſtigt." Und weiter läßt er ihn auf die Frage: er ſei doch ein Deutſcher? antworten: „Nein, kein Deutſcher; ich will kein Deutſcher ſein. Ich bin ein Preuße, und noch dazu ein patriotiſcher Preuße." So nämlich, ſagt

[1]) Nachgelaſſene Werke (Bonn 1834), III, 226 fg.

Fichte, ließ ich mir in Berlin antworten; an irgendeinem andern Orte würde die Antwort lauten: Ich bin ein Sachse, Baier, Oesterreicher, und so in der fortgesetzten Anwendung.

Das specifische Preußen- und Patriotenthum, sammt seinem Dünkel, fand nun wenigstens für damals seinen Untergang durch die Schlacht bei Jena, welches Ereigniß ebendarum als ein für Deutschland günstiges uns gelten darf. Für ein solches Deutschland war nun im verödeten Bewußtsein der Raum geschaffen. Und darauf ohne Zweifel bezieht sich die gewichtvolle Aeußerung, mit der Fichte seine „Reden an die deutsche Nation" beginnt. „Irgendwo", sagt er im Eingang zur ersten Rede, ohne Zweifel zunächst Preußen meinend und den vorherrschenden Geist der damals Regierenden, „irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren, und da sie gutwillig keinen andern Zweck, denn sich selbst, sich setzen wollte, ist ihr durch äußerliche Gewalt ein solcher anderer und fremder Zweck aufgedrungen worden." Und um sogleich dem gegenüber scharf hervortreten zu lassen, was er beabsichtige und für wen er spreche, setzt er hinzu: „Ich rede für die Deutschen schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus beiseite setzend und verwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der einen Nation gemacht haben. — — Ich werde zeigen, daß es lediglich der gemeinsame Grundzug der Deutschheit ist, wodurch wir den Untergang unserer Nation im Zusammenfließen derselben mit dem Auslande abwehren und worin wir ein auf ihm selber ruhendes und aller Abhängigkeit durchaus unfähiges Selbst wiederum gewinnen können. Es wird, sowie wir dieses letztere einsehen werden, zugleich der

ſcheinbare Widerſpruch dieſer Behauptung mit anderweitigen Pflichten und für heilig gehaltenen Angelegenheiten (die eben nur aus den vermeintlichen Anforderungen jenes Particularpatriotismus entſpringen konnten) vollkommen verſchwinden."

So greifen wir kaum fehl und ſprechen kaum zu Großes an, wenn wir behaupten, daß Fichte durch jene Reden den Begriff eines deutſchen Volks zuerſt wiedergefunden, wenigſtens aus langer Vergeſſenheit wieder hervorgezogen und in leuchtendem Bilde vor der ganzen Nation hingeſtellt habe. Und bekannt iſt Napoleon's Wort auf St.-Helena: daß die deutſchen Ideologen durch die unwiderſtehliche Gewalt der Aufregung, welche ſie in der Jugend entzündet, ſein Reich geſtürzt hätten. Dies ſchlechthin ihm unbekannte, von ihm verachtete Element hatte er nicht in ſeine Berechnungen aufgenommen, weil es ſeinem eigenen Geiſte fern lag.

Fichte hat einmal in den ſchriftlichen Meditationen, welche den „Reden an die deutſche Nation" vorangingen, ſich ſelbſt Napoleon gegenübergeſtellt und für ſich die Worte hingeworfen: „Sein Andenken und ſeine Lehre werde fortleben bei der fernſten Nachwelt, wenn Napoleon's Name längſt vergeſſen ſei; dies erwerbe ihm aber gerade das Anrecht und die Pflicht, ihm entgegenzutreten und auf Tod und Leben ihn zu bekämpfen." Der Biograph wollte früher dieſe kühnen Worte nicht mittheilen, weil ſie den Schein maßloſer Selbſtüberhebung auf Fichte werfen konnten. Seitdem hat man an jenes Wort Napoleon's erinnert und daſſelbe mit Recht auf Fichte bezogen. Der große Eroberer hat ſpät auf ſeiner Felſeninſel ſterbend die Macht jenes Princips anerkannt befunden, das Fichte in ſeiner ſtillen Studirſtube wider ihn aufrief. Jetzt darf ſein Wort daher bekannt werden. Jedenfalls aber werden, ſolange es eine deutſche Geſchichte gibt, beide Männer miteinander vor die Nachwelt tre-

ten als die Repräſentanten zweier entgegengeſetzter Principien, jener aus der begeiſternden Ideenwelt, dieſer mit allen Liſten überlegenen Verſtandes und conſequenter Selbſtſucht ſtreitend. So hat auch Fichte das Charakterbild ſeines Gegners ſich entworfen, deſſen Mittheilung hier daher ſeine rechte Stelle findet.

(Charakteriſtik Napoleon's I.) Laſſen Sie uns den Mann ſehen, der an die Spitze jenes Frankenvolks ſich geſtellt hat. Zuvörderſt, er iſt kein Franzoſe. Wäre er dies, ſo würden jene geſelligen Grundanſichten, jene Achtung für die Meinung anderer, und kurz für etwas außer ihm ſelber, einige wohlthätige Schwäche und Inconſequenz ſeinem Charakter beimiſchen, wie dergleichen ſich zum Beiſpiel in Ludwig XIV., meines Erachtens der ſchlimmſten Ausgeburt des franzöſiſchen Nationalcharakters, vorfanden. Aber er iſt aus einem Volke, das ſchon unter den Alten wegen ſeiner Wildheit berüchtigt war, das gegen die Zeit ſeiner Geburt in harter Sklaverei noch mehr verwildert war, das einen verzweifelten Kampf gekämpft hatte, um die Feſſeln zu zerbrechen, und infolge dieſes Kampfes in die Sklaverei eines nur ſchlauern Herrſchers gefallen und um ſeine Freiheit betrogen worden war. Die Begriffe und Empfindungen, die aus einer ſolchen Lage ſeines Vaterlandes ſich entwickelten, mögen die erſten Bildungsmittel ſeines aufkeimenden Verſtandes geweſen ſein. Unter der franzöſiſchen Nation, die auf dieſe Weiſe ihm zuerſt bekannt wurde, erhielt er ſeine Bildung, ſie legte ſich ihm dar in den Begebenheiten einer Revolution, deren innere Triebfedern zu ſchauen er alle Gelegenheit hatte, und er mußte bald mit innigſter Klarheit dieſes Volk begreifen lernen als eine höchſt regſame

Maſſe, die da fähig wäre, durchaus jedwede Richtung anzunehmen, keineswegs aber durch ſich ſelbſt ſich eine beſtimmte und dauernde zu geben. Konnte es anders kommen, als daß er, wie er dieſe Nation fand, der er ſelbſt ſeine Verſtandesausbildung dankte und die er ungefähr für die erſte halten mochte, ſo auch das ganze übrige Menſchengeſchlecht anſah? Von einer höhern ſittlichen Beſtimmung des Menſchen hatte er durchaus keine Ahnung. Woher ſollte er ſie bekommen, da ſie nicht, wie etwa bei den Franzoſen, durch eine glückliche Angewöhnung in früher Jugend ihm zu Theil ward, durch deutliche Erkenntniß aber vermittelſt der Philoſophie oder des Chriſtenthums ſeine ſpätere Bildung ſie ihm auch nicht darbot?

Zu dieſer vollkommenen Klarheit über die eigentliche Beſchaffenheit der Nation, über die er ſich der Oberherrſchaft bemächtigte, trat ein durch ſeine Abſtammung aus einem kräftigen Volke begründeter und durch ſeinen ſteten, aber zu verbergenden Widerſtreit gegen die Umgebungen ſeiner Jugend geſtählter kräftiger und unerſchütterlicher Wille. Mit dieſen Beſtandtheilen der Menſchengröße, der ruhigen Klarheit, dem feſten Willen ausgerüſtet, wäre er der Wohlthäter und Befreier der Menſchheit geworden, wenn auch nur eine leiſe Ahnung der ſittlichen Beſtimmung des Menſchengeſchlechts in ſeinen Geiſt gefallen wäre. Eine ſolche fiel niemals in ihn, und ſo wurde er denn ein Beiſpiel für alle Zeiten, was jene beiden Beſtandtheile rein für ſich und ohne irgendeine Anſchauung des Geiſtigen geben können. Es bildete ſich ihm hieraus folgendes Erkenntnißgebäude: daß die geſammte Menſchheit eine blinde, entweder gänzlich ſtagnirende, oder unregelmäßig und verwirrt durcheinander und miteinander ſtreitend ſich regende Maſſe von Kraft ſei; daß weder jene Stagnation ſein ſolle, ſondern Bewegung, noch dieſe unordentliche, ſondern eine nach Einem Ziele

ſich richtende Bewegung: daß ſelten, und durch Jahrtauſende getrennt, Geiſter geboren würden, die beſtimmt ſeien, dieſer Maſſe die Richtung zu geben, dergleichen einer Karl der Große geweſen ſei, und er der nächſte nach ihm, daß die Eingebungen dieſer Geiſter das Einzige und wahrhaft Göttliche und Heilige und die erſten Principien der Weltbewegung ſeien, und daß für ſie ſchlechthin alle andern Zwecke der Sicherheit oder des Genuſſes aufgeopfert, für ſie alle Kräfte in Bewegung geſetzt und jedwedes Leben in Beſchlag genommen werden müſſe, und daß es Auflehnung ſei gegen das höchſte Weltgeſetz, ſolchen Anregungen ſich entgegenzuſetzen. In ihm ſei erſchienen dieſes Weltgeſetz in der neuen Ordnung der Dinge, die er in dem Culturſtaate unter ſeiner Oberherrſchaft ausführen wolle. Das nächſte Glied dieſer Ordnung ſei dermalen die Freiheit der Meere, wie er ſagt, die Oberherrſchaft der Meere in ſeinen Händen, wie er es eigentlich meint, und für dieſen allernächſten, durch das Weltgeſetz geſetzten Zweck müſſe alles Glück von Europa aufgeopfert werden, alles Blut fließen, denn dafür allein ſei es da. Dieſen großen Weltplan, der freilich über das Ziel eines Menſchenlebens ſich hinauserſtreckt, ſoll nun nach ihm ſeine Dynaſtie fort- und ausführen, ſolange bis etwa nach einem Jahrtauſend ein anderer inſpirirter Held wie er auftreten und mit neuer Offenbarung in ſeine und Karl's Schöpfung eingreifen wird.

Man hat geahnt, daß es mit ihm ein anderes Bewenden habe, als mit andern vorzeitigen und gleichzeitigen Herrſchern. So iſt es auch. Oeffentliche Blätter zwar meinten, daß die Geſinnungen eines Generals in ihm verſchwinden würden durch Einführung der Erbfolge für ſeine Dynaſtie. Nicht recht begriffen! — Jene Herrſcher ſind gewohnt, ſich als Vertheidiger des Eigenthums und Lebens anzuſehen, als Mittel zu dieſem Zwecke, der darum nie aufgeopfert werden darf:

dieſer ſetzt ſich als Vertheidiger eines abſoluten — ſelbſt Zweck ſeienden — Willens, eines Weltgeſetzes, in der That aber nur eines individuellen Willens, einer Grille, ausgerüſtet mit der formalen Kraft des ſittlichen Willens. (Dies iſt ſein wahres unterſcheidendes Weſen. Jene ſind nicht im Stande, ihren gegen ſie immer noch erhabenen Gegner auch nur zu begreifen.) Es iſt allerdings wahr, daß alles aufgeopfert werden ſoll dem Sittlichen, der Freiheit; daß alles aufgeopfert werden ſoll, hat er richtig geſehen, für ſeine Perſon beſchloſſen, und er wird ſicher Wort halten bis zum letzten Athemzuge, dafür bürgt die Kraft ſeines Willens. — Seine Denkart iſt mit Erhabenheit umgeben, weil ſie kühn iſt und den Genuß verſchmäht, darum verführt ſie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüther. — Nur ſoll es eben nicht geopfert werden ſeinem eigenſinnigen Entwurfe; dieſem aufgeopfert zu werden, iſt er ſelbſt ſogar viel zu edel; der Freiheit des Menſchengeſchlechts ſollte er ſich aufopfern, und uns alle mit ſich, und dann müßte z. B. ich und jeder, der die Welt ſieht, wie ich ſie ſehe, freudig ſich ihm nachſtürzen in die heilige Opferflamme.

In dieſer Klarheit und in dieſer Feſtigkeit beruht ſeine Stärke. — In der Klarheit: alle unbenutzte Kraft iſt ſein; alle in der Welt gezeigte Schwäche muß werden ſeine Stärke. Wie der Geier ſchwebt über den niedern Lüften und umherſchaut nach Beute, ſo ſchwebt er über dem betäubten Europa, lauſchend auf alle falſchen Maßregeln und Schwächen, um flugſchnell herabzuſtürzen und ſie ſich zu Nutze zu machen. In der Feſtigkeit: die andern wollen auch wol herrſchen, aber ſie wollen noch ſo vieles andere nebenbei, und das erſte nur, wenn ſie es neben dieſen haben können; ſie wollen ihr Leben, ihre Geſundheit, ihren Herrſcherglanz nicht aufopfern; ſie wollen bei Ehren bleiben; ſie wollen wol gar geliebt

ſein. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an, ſein Leben und alle Bequemlichkeiten deſſelben ſetzt er daran, der Hitze, dem Froſte, dem Hunger, dem Kugelregen ſetzt er ſich aus, das hat er gezeigt; auf beſchränkende Verträge, dergleichen man ihm angeboten, läßt er ſich nicht ein; ruhiger Beherrſcher von Frankreich, was man ihm etwa bietet, will er nicht ſein, ſondern ruhiger Herr der Welt will er ſein, und falls er das nicht kann, gar nicht ſein. Dies zeigt er jetzt, und wird es ferner zeigen. Die haben durchaus kein Bild von ihm und geſtalten ihn nach ihrem Bilde, die da glauben, daß auf andere Bedingungen mit ihm und ſeiner Dynaſtie, wie er ſie will, ſich etwas anderes ſchließen laſſe, denn Waffenſtillſtände. Ehre und Treue? Er hat es freiwillig bei der Einverleibung Hollands ausgeſprochen, daß ein Herrſcher damit es halte, wie die Zeiten es mit ſich bringen, ſolange es ihm ſelbſt zuträglich iſt, — ja — wenn es ihm nachtheilig wird, nicht mehr. Daher kommt auch in allen neuern Staatsſchriften deſſelben das Wort Recht gar nicht mehr vor, und fällt nach ihm heraus aus der Sprache, ſondern es iſt allenthalben nur die Rede vom Wohle der Nation, dem Ruhme der Armeen, den Trophäen, die er in allen Landen erfochten.

So iſt unſer Gegner. Er iſt begeiſtert und hat einen abſoluten Willen; was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen und hatte einen bedingten Willen. Er iſt zu beſiegen auch nur durch Begeiſterung eines abſoluten Willens, und zwar durch die ſtärkere, nicht für eine Grille, ſondern für die Freiheit. Ob dieſe nun in uns lebt, und mit derſelben Klarheit und Feſtigkeit von uns ergriffen wird, mit welcher er ergriffen hat ſeine Grille und durch Täuſchung oder Schrecken alle für ſie in Thätigkeit zu ſetzen weiß, davon wird der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen. Zum entſcheidenden

Beweise seiner gänzlichen Blindheit für die sittliche Bestimmung des Menschengeschlechts gedenken wir der bestimmten That, durch die er vor Welt und Nachwelt das Gepräge seines Wesens sich aufgedrückt hat. Dies um so mehr, da nach den Wünschen unserer eigenen Herrscher und ihrer Werkzeuge, denen diese That nach ihrem Sinne war, ein allgemeines Stillschweigen über sie eingetreten ist, und sie anfängt, aus dem Andenken der Zeitgenossen herauszufallen. Die ihm das Schlimmste nachsagen wollen, deuten nur immer hin auf des Prinzen Enghien blutigen Leichnam, als ob dies der höchste Gipfel wäre seiner Thaten. Ich aber meine eine andere, gegen welche Enghien's Ermordung beinahe in nichts verschwindet und nach meinem Sinne nicht werth ist, herausgehoben zu werden, weil sie durch die einmal angenommene Bahn mit Nothwendigkeit gefordert wurde.

Die französische Nation war im Ringen nach dem Reiche der Freiheit und des Rechts begriffen, und hatte in diesem Kampfe schon ihr edelstes Blut verspritzt. — Aber diese Nation war der Freiheit unfähig — sagt man — und ich gebe dies nicht nur zu, sondern ich glaube es beweisen zu können. Aus folgenden Gründen: 1) weil, da Einstimmigkeit über das Recht nicht möglich war, bei diesem Nationalcharakter jede besondere Meinung ihre Partei finden und so — ohne eine schützende Gewalt — die Parteien im innern Kampfe sich selbst aufreiben mußten, wie sie auch eine Zeit lang thaten. 2) Weil es in der ganzen Nation an der Bedingung einer freien Verfassung fehlte, der Ausbildung der freien Persönlichkeit, unabhängig von der Nationalität.

So darum stand es freilich. Indem nun diese Selbsterkenntniß anfing aufzudämmern, fiel — ich will davon schweigen, durch welche Mittel — diesem Manne die höchste Leitung der Angelegenheiten zu. Bilder der Freiheit

waren in manchen begeisterten Schilderungen an ihn gekommen; ganz unbekannt war ihm darum nicht der Begriff, und daß er gedacht würde. Wäre nur irgendeine Verwandtschaft dieses Begriffs zu seiner Denkweise, irgendein Funke des Verständnisses dafür in ihm vorhanden gewesen, so hätte er den Zweck nicht aufgegeben, wol aber das Mittel gesucht. Es hätte sich ihm nicht verborgen, daß dieses sei eine vielleicht mehrere Menschenalter dauernde regelmäßige Erziehung der französischen Nation zur Freiheit. Es hätte dem Manne, der sich eine Kaiserkrone und eine benachbarte Königskrone aufzusetzen, und sich der Erbfolge zu versichern vermochte, nicht fehlen können, sich an die Spitze dieser Nationalerziehung zu setzen und dieselbe Stelle einem Nachfolger, den er für den würdigsten dazu gehalten hätte, zuzusichern. Dies hätte er gethan, wenn ein Fünklein echter Gesinnung in ihm gewesen wäre. Was er dagegen gethan, wie er listig und lauernd die Nation um ihre Freiheit betrogen, braucht hier nicht ausgeführt zu werden; jenes Fünklein ist darum nicht in ihm gewesen. Und so wäre denn meine Schilderung von ihm zur Demonstration erhoben, insoweit dies bei einem historischen Gegenstande möglich ist. (Staatslehre. 1813. S. W., IV, 424—430.)

Aus den Reden an die deutsche Nation.

Irgendwo, sagte ich im Eingange meiner Rede, habe die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und das Vermögen, sich selbständig ihre Zwecke zu setzen, verloren habe.

Was ſeine Selbſtändigkeit verloren hat, hat zugleich verloren das Vermögen, einzugreifen in den Zeitfluß und den Inhalt deſſelben frei zu beſtimmen; es wird ihm, wenn es in dieſem Zuſtande verharrt, ſeine Zeit abgewickelt durch die fremde Gewalt, die über ſein Schickſal gebietet; es hat von nun an gar keine eigene Zeit mehr, ſondern zählt ſeine Jahre nach den Begebenheiten und Abſchnitten fremder Völkerſchaften und Reiche. Es könnte ſich erheben aus dieſem Zuſtande lediglich unter der Bedingung, daß ihm eine neue Welt aufginge, die alſo beſchaffen wäre, daß ſie unvernommen bliebe jener fremden Gewalt und ihre Eiferſucht auf keine Weiſe erregte. Nun halte ich meines Orts dafür, daß es eine ſolche Welt gebe, das Erzeugungsmittel eines neuen Selbſt und einer neuen Zeit, und es iſt der Zweck dieſer Reden, Ihnen das Daſein und den wahren Eigenthümer derſelben nachzuweiſen und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben.

Ich rede für Deutſche ſchlechtweg, von Deutſchen ſchlechtweg; ich ſetze ferner voraus ſolche deutſche Zuhörer, welche nicht etwa rein aufgehen in dem Gefühle des Schmerzes über den erlittenen Verluſt und an ihrer Untröſtlichkeit ſich weiden und durch dies Gefühl ſich abzufinden gedenken mit der an ſie ergehenden Aufforderung zur That, ſondern ſolche, die ſelbſt über dieſen Schmerz zur klaren Beſonnenheit und Betrachtung ſich ſchon erhoben haben oder wenigſtens fähig ſind, ſich dazu zu erheben. — Keineswegs aber gedenke ich, Sie über dieſen Schmerz zu erheben durch Vertröſtungen auf eine Hülfe, die von außen her kommen ſolle; es läßt ſich vielmehr der ſtrenge Beweis führen, daß allein wir ſelber uns helfen müſſen, falls uns geholfen werden ſoll. — Indem ich eine klare Einſicht der Deutſchen in ihre gegenwärtige Lage hervorzubringen gedenke, ſetze ich voraus Zuhörer,

die genetzt sind, mit eigenen Augen die Dinge zu sehen, keineswegs aber solche, die es bequemer finden, ein fremdes und ausländisches Sehwerkzeug bei Betrachtung dieser Gegenstände sich unterschieben zu lassen, und die den Muth haben, das Uebel fest ins Auge zu fassen, es ruhig, kalt und frei zu durchdringen und aufzulösen in seine Bestandtheile.

Bis zu ihrem höchsten Grade entwickelt ist die Selbstsucht, wenn, nachdem sie erst die Regierten ergriffen, sie von diesen aus sich auch der Regierenden bemächtigt und deren alleiniger Lebenstrieb wird. Eine solche Regierung verfällt in die traurige Täuschung der Selbstsucht, daß sie Frieden habe, solange nur die eigenen Grenzen nicht angegriffen sind; nach innen aber entsteht ihr jene weichliche Führung der Zügel des Staats, die, mit ausländischen Worten sich Humanität, Liberalität und Popularität nennt, die aber richtiger in deutscher Sprache Schlaffheit und ein Betragen ohne Würde zu nennen ist. — Ein Volk kann durchaus verdorben sein, d. i. selbstsüchtig, und dennoch dabei nicht nur bestehen, sondern sogar äußerlich glänzende Thaten verrichten, wenn nur nicht seine Regierung eben also verdirbt. Wo aber diese nach außen feig und nach innen schlaff geworden, da geht das gemeine Wesen bei dem ersten ernstlichen Angriffe, der auf dasselbe geschieht, zu Grunde, und so, wie es selbst erst treulos sich ablöste von dem Körper, dessen Glied es war, so lösen jetzt seine Glieder, die keine Furcht vor ihm hält und die die größere Furcht vor dem Fremden treibt, mit derselben Treulosigkeit sich ab von ihm, und gehen hin, ein jeder in das Seine. Hier ergreift die nun vereinzelt stehenden abermals die größere Furcht, und sie geben in reichlicher Spende und mit erzwungen fröhlichem Gesichte dem Feinde, was sie kärglich und äußerst unwillig dem Vertheidiger des Vater-

landes gaben, und diejenigen, die im Kampfe für das Vaterland die Waffen wegwerfen, lernen dieſelben unter fremden Panieren gegen das Vaterland tapfer zu führen. So geſchieht es, daß die Selbſtſucht durch ihre höchſte Entwickelung vernichtet und denen, die gutwillig keinen andern Zweck, denn ſich ſelbſt, ſich ſetzen wollten, durch fremde Gewalt ein ſolcher anderer Zweck aufgedrungen wird.

Keine zu ſolcher Abhängigkeit herabgekommene Nation kann durch die gewöhnlichen und bisher gebrauchten Mittel ſich aus derſelben erheben. War ihr Widerſtand fruchtlos, als ſie noch im Beſitze aller ihrer Kräfte war, was kann derſelbe ſodann fruchten, nachdem ſie des größten Theils dieſer Kräfte beraubt iſt. Die Rettung einer ſo geſunkenen Nation kann nur durch Erſchaffung einer ganz neuen Ordnung der Dinge geſchehen. Laſſen Sie uns alſo das neue Glied ſuchen, welches in die Zeit eingefügt werden müßte, damit an ihm die geſunkene Nation ſich aufrichte zu einem neuen Leben.

Ueber den ſinnlichen Antrieb der Furcht und Hoffnung hinaus liegt der geiſtige Antrieb der ſittlichen Billigung und Mißbilligung. So wie das an Reinlichkeit und Ordnung gewöhnte äußere Auge durch einen Flecken, der ja unmittelbar dem Leibe keinen Schmerz zufügt, dennoch gepeinigt wird, ſo kann auch das innere geiſtige Auge des Menſchen ſo gebildet werden, daß der bloße Anblick eines unwürdigen und ehrloſen Daſeins ſeiner ſelbſt und ſeines verbrüderten Stammes ihm innig weh thue, und daß dieſer Schmerz ihm keine Ruhe laſſe, bis er, ſoviel an ihm iſt, den ihm mißfälligen Zuſtand aufgehoben und den, der ihm allein gefallen kann, an ſeine Stelle geſetzt habe. Die Sichbildung zu einem ſolchen Auge wäre ſomit ein ſicheres und das einzige Mittel, das einer ſolchen Nation, die ihre Selbſtändigkeit ver-

loren hat, übrig bliebe, um aus der erduldeten Vernichtung sich wieder ins Dasein zu erheben.

So ergibt sich denn also, daß das Rettungsmittel, dessen Anzeige ich versprochen, bestehe in der Erziehung der Nation zu einem ganz neuen Leben; mit einem Worte, eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich als das einzige Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten, in Vorschlag bringe. Und die neue Bildung muß schlechthin an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist, gebracht werden, sodaß unter uns keineswegs Volkserziehung, sondern eigenthümliche deutsche Nationalerziehung entstehe.

Die bisherige Erziehung hat den Zögling zu guter Ordnung und Sittlichkeit höchstens nur ermahnt, es dem freien Willen des Zöglings überlassend, ob er diesen Ermahnungen folgen wolle, sodaß das wirkliche Leben nach ganz andern, dieser Erziehung durchaus unzugänglichen Gründen sich gebildet hat. Dagegen soll die neue Erziehung einen festen und nicht weiter schwankenden Willen hervorbringen, und zwar nach einer sichern und ohne Ausnahme wirksamen Regel. Aber der Mensch kann nur dasjenige wollen, was er liebt; die Liebe für das Gute schlechtweg, ein inniges Wohlgefallen an demselben also müßte als erstes und unwandelbares Sein des Zöglings erzeugt werden.

Ein Wohlgefallen, das da treibt, einen Zustand der Dinge, der in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, hervorzubringen, setzt voraus das Vermögen, dergleichen Bilder, die keine Nachbilder, sondern vielmehr Vorbilder der Wirklichkeit seien, selbstthätig zu entwerfen. Von diesem Vermögen also hätte die neue Erziehung auszugehen. — Selbstthätig zu entwerfen, habe ich gesagt, und also daß der Zögling durch eigene Kraft sie sich erzeuge, keineswegs etwa, daß er nur fähig werde, das

durch die Erziehung ihm hingegebene Bild leidend aufzufassen und nachzuahmen. Diese Thätigkeit des geistigen Bildens wird in ihrem letzten Erfolge Bildung des Erkenntnißvermögens des Zöglings, und zwar keineswegs die historische an den stehenden Beschaffenheiten der Dinge, sondern die höhere und philosophische an den Gesetzen, nach denen eine solche stehende Beschaffenheit der Dinge nothwendig wird. Der Zögling lernt; und er lernt gern und mit Lust, und er mag, solange die Spannung der Kraft vorhält, gar nichts lieber thun denn lernen; denn er ist selbstthätig und dazu hat er unmittelbar die höchste Lust. — Dies ist ein untrügliches Kennzeichen der wahren Erziehung.

Unmittelbar bezweckt die neue Erziehung zwar nur Anregung regelmäßig fortschreitender Geistesthätigkeit, aber die Erkenntniß — die allerdings ein wesentlicher Bestandtheil der zu erlangenden Bildung ist — fällt ihr, wie wir oben gesehen haben, nebenbei, aber als nothwendige Folge zu. Dagegen ging der bisherige Unterricht in der Regel auf ein blos leidendes Auffassen durch das Gedächtniß. Das Gedächtniß, wenn es allein und ohne irgendeinen andern geistigen Zweck zu dienen, in Anspruch genommen wird, ist vielmehr ein Leiden des Gemüths als eine Thätigkeit desselben, und es läßt sich einsehen, daß der Zögling dieses Leiden höchst ungern übernehmen wird. Daraus erhellt, warum er bisher in der Regel ungern, langsam und spärlich lernte und daß er in Ermangelung des Reizes aus dem Lernen selber durch Vertröstungen auf die künftige Nützlichkeit dieser Erkenntnisse, und daß man nur vermittelst ihrer Brot und Ehre finden könne, angetrieben werden mußte.

Getrieben von seiner Liebe wird der Zögling der neuen Erziehung viel und dieses Viele richtig und un-

vergeßlich lernen. Doch dies iſt nur Nebenſache. Bedeutender iſt, daß durch dieſe Liebe ſein Selbſt erhöht und in eine ganz neue Ordnung der Dinge beſonnen und nach einer Regel eingeführt wird. Seine Liebe geht durchaus nicht auf irgendeinen ſinnlichen Genuß, indem dieſer Antrieb für ihn gänzlich ſchweigt, ſondern nur auf geiſtige Thätigkeit, um der Thätigkeit willen.

Hierbei darf jedoch die Erziehung nicht ſtehen bleiben; die ſchon früher an andern Gegenſtänden geübte geiſtige Thätigkeit des Zöglings muß angeregt werden, ein Bild der geſellſchaftlichen Ordnung der Menſchen, ſowie dieſelbe nach dem Vernunftgeſetze ſein ſoll, frei zu entwerfen und dies Bild mit der in ihm gleichfalls ſchon entwickelten Liebe zu faſſen. Ich löſe dieſe Aufgabe alſo: ohne Zweifel werden die Zöglinge, obwol abgeſondert von der ſchon erwachſenen Gemeinheit, doch untereinander ſelbſt ein abgeſondertes und für ſich beſtehendes Gemeinweſen bilden. Das allererſte Bild einer geſelligen Ordnung, zu deſſen Entwerfung der Geiſt des Jünglings angeregt werde, ſei dieſes der Gemeinde, in der er ſelber lebt und deren Verfaſſung er als durchaus nothwendig aus ihren Gründen verſtehe. In dieſer geſellſchaftlichen Ordnung muß nun der einzelne um des Ganzen willen immerfort gar vieles unterlaſſen, was er, wenn er ſich allein befände, unbedenklich thun könnte; und die Geſetzgebung hierüber muß ſtreng und ſelbſt mit Furcht vor ſchonungsloſer Strafe durchgeführt werden. Der Sittlichkeit des Zöglings geſchieht hier durch den Antrieb der Furcht kein Eintrag, indem ja nicht zum Thun des Guten, ſondern nur zur Unterlaſſung des Böſen getrieben werden ſoll. Die Verfaſſung muß ferner ſo eingerichtet ſein, daß der einzelne für das Ganze nicht nur *unterlaſſen* müſſe, ſondern daß er für daſſelbe auch *thun* und handeln könne. Außer der geiſtigen

Fähigkeit im Lernen finden in diesem Gemeinwesen der Zöglinge auch noch körperliche Uebungen und die mechanischen, aber hier zum Ideale veredelten Arbeiten des Ackerbaues und die von mancherlei Handwerken statt. Einer unterrichte und beaufsichtige den andern. Belohnungen finden nicht statt, denn alle sind in Bezug auf Arbeit und Genuß ganz gleich gestellt, nicht einmal Lob, indem es herrschende Denkart ist in der Gemeinde, daß daran jeder eben nur seine Schuldigkeit thue und daß er allein die Freude an seinem Wirken für das Ganze genieße. Die so gebildeten Zöglinge kann die Erziehung ruhig entlassen in die Welt; in ihnen ist die Liebe angezündet und brennt bis in die Wurzel ihrer lebendigen Regung hinab; sie sind vollendet für die Anforderungen dieser Welt.

Aber der Zögling dieser Erziehung ist ja nicht blos Mitglied der menschlichen Gesellschaft hier auf dieser Erde, sondern er ist auch ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung. Ohne Zweifel muß auch zur Einsicht in diese höhere Ordnung eine Bildung, die sein ganzes Wesen zu umfassen sich vorgenommen hat, ihn anführen, und so wie sie ihn leitete, ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigene Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, ebenso muß sie ihn leiten, ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung mit gleicher Selbstthätigkeit und also zu entwerfen, daß er es innigst verstehe und einsehe, daß es nicht anders sein könne. Er wird, richtig geleitet, finden, daß nichts wahrhaftig dasei, außer das geistige Leben, das da lebet in den Gedanken, und daß alles Uebrige nicht wahrhaft dasei, sondern nur dazusein scheine. So wird er sein Leben als ein ewiges Glied der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erkennen und heilig halten,

und nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott und dem nicht vermittelten Ausströmen seines Lebens in jenem Leben, Licht und Seligkeit, in jeder Entfernung aber von der Unmittelbarkeit Tod, Finsterniß und Elend finden; denn in der neuen Zeit bricht die Ewigkeit nicht erst jenseit des Grabes an, sondern sie kommt ihr mitten in ihre Gegenwart hinein.

Mit einem Worte, die Erziehung nicht nur zur wahren Sittlichkeit, sondern zur wahren Religion ist das letzte Geschäft der neuen Erziehung.

Dagegen hat die bisherige Erziehung ihre Zöglinge von früher Jugend an belehrt, daß dem Menschen eine natürliche Abneigung gegen Gottes Gebote beiwohne, und daß es ihm schlechthin unmöglich sei, dieselben zu erfüllen. Was läßt sich von einer solchen Belehrung anderes erwarten, als daß jeder einzelne sich in seine nun einmal nicht abzuändernde Natur ergebe, nicht versuche zu leisten, was ihm nun einmal als unmöglich vorgestellt ist, und nicht besser zu sein begehre, denn er und alle übrigen zu sein vermögen. [1]) — Aus dem über Religiosität oben Ausgesagten aber wird jeder mit den Erzeugungen der letzten Zeit Bekannte bemerkt haben, daß hier abermals die Ansichten ausgesprochen werden, welche die neuere deutsche Philosophie seit ihrer Entstehung gepredigt hat, weil sie eben nichts weiter vermochte, denn zu predigen. Jetzt verhallet noch dies Predigen. Nur auf Lebendiges wirkt Lebendiges. Auf das gegenwärtige Geschlecht muß diese Philosophie Verzicht thun. Aber die Erziehung, die wir bisher beschrieben haben, ist zugleich die Erziehung für sie, und wiederum kann in einem gewissen Sinne nur diese Philosophie die Erzieherin sein in dieser Erziehung. Und es wird eine Zeit kommen, in der sie verstanden und mit Freuden

[1]) Vgl. oben Religiöse Zerknirschung, S. 185.

angenommen werden wird, und darum wolle das Zeitalter nicht an sich selbst verzagen. [1])

Das in diesen Reden vorgeschlagene Bildungsmittel muß zuerst von Deutschen an Deutschen angewendet werden, und es kommt dasselbe ganz eigentlich und zunächst unserer Nation zu.

Der Deutsche ist zuvörderst ein Stamm der Germanen überhaupt, die da bestimmt waren, die im alten Europa errichtete gesellschaftliche Ordnung mit der in Asien aufbewahrten wahren Religion zu vereinigen [2]) und so an und aus sich selbst eine neue Zeit, im Gegensatz des untergegangenen Alterthums, zu entwickeln.

Der zuerst und unmittelbar der Betrachtung sich darbietende Unterschied zwischen den Schicksalen der Deutschen und der übrigen aus derselben Wurzel erzeugten Stämme ist der, daß die ersten in den ursprünglichen Wohnsitzen des Stammvolks blieben, die letzten in andere Sitze auswanderten, die ersten die ursprüngliche Sprache des Stammvolks behielten und fortbildeten, die letzten eine fremde Sprache annahmen und dieselbe allmählich in ihrer Weise umgestalteten.

Von den angegebenen Veränderungen ist nun die erste, die Veränderung der Heimat, ganz unbedeutend. Der Mensch wird leicht unter jedem Himmelsstriche einheimisch, und die Volkseigenthümlichkeit, weit entfernt durch den Wohnort sehr verändert zu werden, beherrscht vielmehr diesen und verändert ihn nach sich.

Bedeutender aber und wie ich dafür halte, einen vollkommenen Gegensatz zwischen den deutschen und den übrigen

---

[1]) Vgl. Leben, I, 389. „In Pestalozzi's Erziehungssystem finde ich das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit, sowie auch das einige Mittel, dieselbe zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen."

[2]) Vgl. oben Alte Welt, S. 253, und Neue Welt, S. 271.

Völkern germanischer Abkunft begründend, ist die zweite Veränderung, die der Sprache, und es kommt dabei weder auf die besondere Beschaffenheit derjenigen Sprache an, welche von diesem Stamme beibehalten, noch auf die der andern, welche von jenem andern Stamme angenommen wird, sondern allein darauf, daß dort Eigenes behalten, hier Fremdes angenommen wird; noch kommt es an auf die vorige Abstammung derer, die eine ursprüngliche Sprache fortsprechen, sondern nur darauf, daß diese Sprache ohne Unterbrechung fortgesprochen werde, indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen.

Dies der unterscheidende Grundzug des Deutschen vor den andern Völkern germanischer Abkunft. Die Verschiedenheit ist sogleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stammes entstanden und besteht darin, daß der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache. Zwischen Leben und Tod findet gar keine Vergleichung statt, und das erste hat vor dem letzten unendlichen Werth. — Welchen unermeßlichen Einfluß auf die ganze menschliche Entwickelung eines Volks die Beschaffenheit seiner Sprache haben möge, der Sprache, welche den einzelnen bis in die geheimste Tiefe seines Gemüths bei Denken und Wollen begleitet und beschränkt oder beflügelt, welche die gesammte Menschenmenge, die dieselbe redet, auf ihrem Gebiete zu einem einzigen gemeinsamen Verstande verknüpft, welche der wahre gegenseitige Durchströmungspunkt der Sinnenwelt und der Geister ist, und die Enden dieser beiden also ineinander verschmilzt, daß gar nicht zu sagen ist, zu welcher von beiden sie selber gehöre; wie verschieden die Folge dieses Einflusses aus-

fallen möge, da wo das Verhältniß ist, wie Leben und Tod, läßt sich im allgemeinen errathen. — Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein ins Leben; beim Gegentheile geht geistige Bildung und Leben jedes seinen Gang für sich fort. Aus demselben Grunde ist es einem Volke der ersten Art mit aller Geistesbildung rechter eigentlicher Ernst, und es will, daß dieselbe ins Leben eingreife, dagegen einem von der letztern Art diese vielmehr nur ein geniales Spiel ist. Die letztern haben Geist, die erstern haben zum Geiste auch noch Gemüth. Die erstern haben redlichen Fleiß und Ernst in allen Dingen und sind mühsam, dagegen die letztern sich im Geleite ihrer glücklichen Natur gehen lassen. Darum ist in einer Nation von der ersten Art das große Volk bildsam, und seine Bildner erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieses einfließen; dagegen in einer Nation von der zweiten Art die gebildeten Stände vom Volke sich scheiden und des letztern nicht weiter denn als eines blinden Werkzeugs ihrer Pläne achten. — Darum hat der Deutsche wahrhaft erschaffende Genialität und gründlichen Fleiß in Dichtung und Wissenschaft, während der ausländische Genius die betretenen Heerbahnen des Alterthums mit Blumen bestreut und der Lebensweisheit, die leicht ihm für Philosophie gelten wird, ein zierliches Gewand webt; dagegen wird der deutsche Geist neue Schachten eröffnen und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen. Der ausländische Genius wird sein wie ein lieblicher Sylphe, der mit leichtem Fluge über den seinem Boden von selbst entkeimten Blumen hinschwebt und ihren erquickenden Thau in sich zieht; der deutsche Geist ein Adler, der mit Gewalt seinen gewichtigen Leib empor-

reißt, und mit ſtarkem und vielgeübtem Flügel viel Luft unter ſich bringt, um ſich näher zu heben der Sonne, deren Anſchauung ihn entzückt. [1])

Und ſo trete denn in ſeiner vollendeten Klarheit heraus, was wir unter Deutſchen verſtehen. Der eigentliche Unterſcheidungsgrund liegt darin, ob man an ein abſolut Erſtes und Urſprüngliches im Menſchen ſelber, an Freiheit, an unendliche Verbeſſerlichkeit, an ewiges Fortſchreiten unſers Geſchlechts glaube, oder ob man an alles dieſes nicht glaube, ja wol deutlich einzuſehen und zu begreifen vermeine, daß das Gegentheil von dieſem allen ſtattfinde. Alle, die entweder ſelbſt, ſchöpferiſch und hervorbringend das Neue, leben, oder die, falls ihnen dies nicht zu Theil geworden wäre, das Nichtige wenigſtens entſchieden fallen laſſen und aufmerkend daſtehen, ob irgendwo der Fluß urſprünglichen Lebens ſie ergreifen werde, oder die, falls ſie auch nicht ſo weit wären, die Freiheit wenigſtens ahnen und ſie nicht haſſen oder vor ihr erſchrecken, ſondern ſie lieben: alle dieſe ſind urſprüngliche Menſchen, ſie ſind, wenn ſie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk ſchlechtweg — Deutſche. Alle, die ſich darein ergeben, ein Zweites zu ſein und Abgeſtammtes, und die deutlich ſich alſo kennen und begreifen, ſind es in der That, und werden es immer mehr durch dieſen ihren Glauben; ſie ſind ein Anhang zum Leben, das vor ihnen oder neben ihnen aus eigenem Triebe ſich regte; ſie ſind als Volk betrachtet außerhalb des Urvolks und für daſſelbe Fremde und Ausländer. In der deutſchen Nation iſt in der neuen Zeit, wenigſtens bisjetzt, Urſprüngliches an den Tag hervorgebrochen und Schöpferkraft des Neuen hat ſich gezeigt.

[1]) Hinſichtlich der eingehenden Unterſuchung über die Sprachen, S. W., VII, 328—344, und der „Darlegung der deutſchen Grundzüge in der Geſchichte", S. 344—374, verweiſen wir auf das Original.

Was ist ein Volk und was Vaterlandsliebe, oder, wie man sich richtiger ausdrücken würde, was ist Liebe des einzelnen zu seiner Nation? Sind wir bisher im Gange unserer Untersuchung richtig verfahren, so muß hierbei zugleich erhellen, daß nur der Deutsche, der ursprüngliche und nicht in einer willkürlichen Satzung erstorbene Mensch wahrhaft ein Volk hat und auf eins zu rechnen befugt ist, und daß nur er der eigentlichen und vernunftgemäßen Liebe zu seiner Nation fähig ist.

Die Religion vermag durchaus hinwegzuversetzen über alle Zeit und über das ganze gegenwärtige und sinnliche Leben. So waren z. B. die Apostel und überhaupt die ersten Christen durch ihren Glauben an den Himmel schon im Leben gänzlich über die Erde hinweggesetzt, und die Angelegenheit derselben, der Staat, irdisches Vaterland und Nation waren von ihnen gänzlich aufgegeben. So möglich dieses nun auch ist, so ist es dennoch nicht der natürliche Zustand und die Regel des Weltganges, sondern es ist eine seltene Ausnahme. In der regelmäßigen Ordnung der Dinge soll das irdische Leben selber wahrhaftig Leben sein, dessen man sich erfreuen und das man, freilich in Erwartung eines höhern, dankbar genießen könne; und obwol es wahr ist, daß die Religion auch der Trost ist des widerrechtlich zerdrückten Sklaven, so ist dennoch vor allen Dingen dies religiöser Sinn, daß man sich gegen die Sklaverei stemme und, so man es verhindern kann, die Religion nicht bis zum bloßen Troste der Gefangenen herabsinken lasse.

In höherer, vom Standpunkte der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genommener Bedeutung des Wortes ist ein Volk das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwickelung des Gött-

lichen aus ihm ſteht. Die Gemeinſamkeit dieſes beſondern Geſetzes iſt es, was in der ewigen Welt, und ebendarum auch in der zeitlichen, dieſe Menge zu einem natürlichen und von ſich ſelbſt durchdrungenen Ganzen verbindet. Jenes Geſetz beſtimmt durchaus und vollendet das, was man den Nationalcharakter eines Volks genannt hat, jenes Geſetz der Entwickelung des Urſprünglichen und Göttlichen. Der Glaube des edeln Menſchen an die ewige Fortdauer ſeiner Wirkſamkeit auch auf dieſer Erde gründet ſich demnach auf die Hoffnung der ewigen Fortdauer des Volks, aus dem er ſelber ſich entwickelt hat, und der Eigenthümlichkeit deſſelben. Dieſe Eigenthümlichkeit iſt das Ewige, dem er die Ewigkeit ſeiner ſelbſt und ſeines Fortwirkens anvertraut; dies iſt die Liebe zu ſeinem Volke, zuvörderſt achtend, vertrauend, deſſelben ſich freuend, mit der Abſtammung daraus ſich ehrend.

So iſt es auch bisher geweſen. Wo da wirklich regiert worden iſt, wo beſtanden worden ſind ernſthafte Kämpfe, wo der Sieg errungen worden iſt gegen gewaltigen Widerſtand, da iſt es jene Verheißung ewigen Lebens geweſen, die regierte und kämpfte und ſiegte. Im Glauben an dieſe Verheißung kämpften die in dieſen Reden früher erwähnten deutſchen Proteſtanten. Der Himmel war es und die ewige Seligkeit, für welche ſie willig ihr Blut vergoſſen, aber nicht für ihre eigene — die war unantaſtbar —, ſondern für die Seligkeit ihrer Kinder, ihrer noch ungeborenen Enkel und aller noch ungeborenen Nachkommenſchaft. In dieſem Glauben ſetzten unſere älteſten gemeinſamen Vorfahren, das Stammvolk der neuen Bildung, die von den Römern Germanier genannten Deutſchen ſich der herandringenden Weltherrſchaft der Römer muthig entgegen. Ein römiſcher Schriftſteller läßt es ihre Anführer alſo ausſprechen: „ob ihnen denn etwas anderes übrig bleibe, als entweder die Frei-

heit zu behaupten, oder zu sterben, bevor sie Sklaven würden". Freiheit war ihnen, daß sie eben Deutsche blieben.

Diese und alle andere in der Weltgeschichte, die ihres Sinnes waren, haben gesiegt, weil das Ewige sie begeisterte, und so siegt immer und nothwendig diese Begeisterung über den, der nicht begeistert ist. Ein Volk, das da fähig ist, sei es auch nur in seinen höchsten Stellvertretern und Anführern, das Gesicht aus der Geisterwelt, Selbständigkeit, fest ins Auge zu fassen, siegt gewiß über ein solches, das nur zum Werkzeuge fremder Herrschsucht und zu Unterjochung gebraucht wird, wie die römischen Heere.

Wenn nun aber etwa die ursprüngliche Leitung sowol der höhern Bildung als der Nationalmacht, die allein für jene und ihre Fortdauer als Zweck gebraucht werden darf, die Verwendung deutschen Gutes und deutschen Blutes aus der Botmäßigkeit deutschen Gemüthes in eine andere kommen sollte: was würde sodann nothwendig erfolgen müssen?

Hier ist der Ort, wo es des in unserer ersten Rede genommenen Muthes, die Wahrheit sehen zu wollen, vorzüglich bedarf; auch ist es jetzt, soviel mir bekannt, noch immer erlaubt, in deutscher Sprache miteinander vom Vaterlande zu reden, wenigstens zu seufzen.

Malen Sie sich also die vorausgesetzte neue Gewalt so gütig und so wohlwollend vor, als Sie irgend wollen; machen Sie sie gut, wie Gott: werden Sie ihr auch göttlichen Verstand einsetzen können? Mag sie alles Ernstes das höchste Glück und Wohlsein Aller wollen, wird das höchste Wohlsein, das sie zu fassen vermag, wol auch deutsches Wohlsein sein? Nein, keiner ihrer neuern Weisen, Dichter, Gesetzgeber hat je das Menschengeschlecht als ein ewig-fortschreitendes betrachtet und alles sein

Regen in der Zeit nur auf dieſen Fortſchritt bezogen; keiner, ſelbſt in dem Zeitpunkte, als ſie am kühnſten zu politiſcher Schöpfung ſich emporſchwangen, forderte vom Staate mehr als nur nicht Ungleichheit, innern Frieden, äußern Nationalruhm und, wo es auf Höchſte getrieben wurde, häusliche Glückſeligkeit. Iſt dieſes ihr Höchſtes, ſo werden ſie auch uns keine höhern Bedürfniſſe und keine höhern Forderungen an das Leben beimeſſen und trefflich für uns geſorgt zu haben glauben, wenn wir alles das finden, was ſie allein als begehrungswürdig kennen; dasjenige aber, warum der Edlere unter uns allein leben mag, iſt ſodann ausgetilgt aus dem öffentlichen Leben, und das Volk herabgeſetzt unter ſeinen Rang, entwürdigt, ausgetilgt aus der Reihe der Dinge, indem es zuſammenfließt mit dem von niederer Art.

Dieſe Vernichtung jeder edlern Regung und dieſe Heruntersetzung unſerer ganzen Nation zu verhindern, tragen Ihnen dieſe Reden an. Sie tragen Ihnen an, die wahre und allmächtige Vaterlandsliebe in der Erfaſſung unſers Volks als eines ewigen und als Bürgen unſerer Ewigkeit durch die Erziehung in Aller Gemüther recht tief und unauslöſchlich zu begründen.

Wir können unentſchieden laſſen, ob man von irgendeiner Nation mit Wahrheit ſagen könne, ſie bedürfe nicht ſo vieler Freiheit, oder ſie ertrage nicht ſo viele als manche andere Nationen; ſoviel iſt klar, daß ein urſprüngliches Volk der Freiheit *bedarf*, daß dieſe das Unterpfand iſt ſeines Beharrens als urſprünglich, und daß es in ſeiner Fortdauer einen immer höher ſteigenden Grad derſelben ohne alle Gefahr erträgt.

Die Deutſchen hatten von jeher höchſtens Stamm- und Spracheinheit, aber niemals, was auch Gelehrte

ihnen aufzudringen ſuchten, Volks- und Geſchichtseinheit.

Dennoch aber hat gerade die deutſche Reichsverfaſſung, haben die Gelehrten, haben die Reiſen der Kaufleute und Handwerker im Lande der deutſchen Sprache den Einheitsbegriff eines deutſchen Volks nicht als einen unmittelbar praktiſchen, ſondern blos hiſtoriſchen, und als ein allgemeines Poſtulat noch immer fort erhalten. Dieſes Poſtulat nun von einer Reichseinheit, eines innerlich und organiſch durchaus verſchmolzenen Staats darzuſtellen, ſind die Deutſchen meines Erachtens berufen und dazu da in dem ewigen Weltplan. In ihnen ſoll das Reich ausgehen von der ausgebildeten perſönlichen, individuellen Freiheit, nicht umgekehrt. Und ſo wird von ihnen aus erſt dargeſtellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erſchienen iſt, in aller der Begeiſterung für die Freiheit der Bürger, die wir in der Alten Welt erblicken, aber für Freiheit gegründet auf Gleichheit alles deſſen, was Menſchenangeſicht trägt. Nur von den Deutſchen, die ſeit Jahrtauſenden für dieſen großen Zweck da ſind und langſam ihm entgegenreifen, iſt die Entwickelung dieſer Reichseinheit zu erwarten; ein anderes Element iſt dafür in der Menſchheit nicht vorhanden. (Staatslehre. 1812. S. W., IV; 423.)

Wie nur noch bei den Griechen in der alten Zeit, war bei den Deutſchen der Staat und die Nation voneinander geſondert und jedes für ſich dargeſtellt, der erſte in den beſondern deutſchen Staaten, die letzte ſichtbar im Reichsverbande, unſichtbar zufolge eines in Aller Gemüther lebenden Rechts geltend, und in ihren Folgen allenthalben in das Auge ſpringend, in einer Menge von Gewohnheiten und Einrichtungen. Soweit die deutſche

Zunge reichte, konnte jeder ſich doppelt betrachten, als Bürger theils ſeines Geburtsſtaats, theils des ganzen gemeinſamen Vaterlandes deutſcher Nation. Jedem Deutſchen war es verſtattet, über die ganze Oberfläche dieſes Vaterlandes hin ſich den ihm angemeſſenſten Wirkungskreis aufzuſuchen. Eine Wahrheit, die an einem Orte nicht laut werden durfte, durfte es an einem andern, an welchem vielleicht im Gegentheil diejenigen verboten waren, die dort erlaubt wurden, und ſo fand denn, bei manchen Einſeitigkeiten und Engherzigkeiten der beſondern Staaten, dennoch in Deutſchland, dieſes als ein Ganzes genommen, die höchſte Freiheit der Erforſchung und der Mittheilung ſtatt, die jemals ein Volk beſeſſen, und die höhere Bildung kam auch allmählich herab zum größern Volke, das ſomit immer fortfuhr, ſich ſelber durch ſich ſelbſt im Großen und Ganzen zu erziehen.

Und ſo halte ich dafür, daß gerade die eigenthümliche Völkerrepublik die vorzüglichſte Quelle deutſcher Bildung und das erſte Sicherungsmittel ihrer Eigenthümlichkeiten bisher geweſen ſei. Wenn nun auch ein beſonderer deutſcher Staat darauf ausginge, ſtatt dieſer republikaniſchen Verfaſſung Alleinherrſchaft eines Staats einzuführen, ſo könnte allerdings der Gewalthaber dieſer letztern irgendeinen Sproß urſprünglicher Bildung über den ganzen deutſchen Boden für ſeine Lebenszeit unterdrücken; dennoch auch in dieſem ſchlimmſten Falle bleibt hier das Weſentliche in unſerer Berechnung, daß die deutſche Nationalliebe ſelbſt an dem Ruder des deutſchen Staats entweder ſitze, oder doch mit ihrem Einfluſſe dahin gelangen könne. Wenn aber dieſer deutſche Staat überhaupt aus deutſcher Leitung in fremde fiele, ſo iſt ſicher, daß von nun an nicht mehr deutſche Angelegenheit, ſondern eine fremde entſcheiden würde. Wo die geſammte Nationalangelegenheit der Deutſchen bisher ihren Sitz

hatte und dargestellt wurde, am Ruder des Staats, da wäre sie verwiesen. Soll sie nun hiermit nicht ganz ausgetilgt sein von der Erde, so muß ihr ein anderer Zufluchtsort bereitet werden, und zwar in dem, was allein übrig bleibt, bei den Regierten, in den Bürgern. Nun ist sie aber bei ihnen noch nicht und muß erst in sie hineingebracht werden, das heißt mit andern Worten, die Mehrheit der Bürger muß zu diesem vaterländischen Sinne erzogen werden, und damit man der Mehrheit sicher sei, muß diese Erziehung an der Allheit versucht werden. Und so ist denn zugleich unumwunden und klar der gleichfalls ehemals versprochene Beweis geführt worden, daß es schlechthin nur die Erziehung und kein anderes mögliches Mittel sei, das die deutsche Selbständigkeit zu retten vermöge.

Auf keine andere Weise können wir die Fortdauer unsers verwirkten Daseins gegen den Vorwurf der Feigheit rechtfertigen, als wenn wir uns entschließen, nicht für uns selbst zu leben, und dieses durch die That darthun; wenn wir uns zum Samenkorn einer würdigern Nachkommenschaft machen und lediglich um dieser willen uns solange erhalten wollen, bis wir sie hingestellt haben. Jenes ersten Lebenszwecks verlustig, was könnten wir denn noch anderes thun? Unsere Verfassungen wird man uns machen, unsere Bündnisse und die Anwendung unserer Arbeitskräfte wird man uns anzeigen, ein Gesetzbuch wird man uns leihen, selbst Gericht und Urtheilsspruch und die Ausübung derselben wird man uns zuweilen abnehmen; mit diesen Sorgen werden wir auf die nächste Zukunft verschont bleiben. Blos an die Erziehung hat man nicht gedacht; suchen wir ein Geschäft, so laßt uns dieses ergreifen! Es ist zu erwarten, daß man in demselben uns ungestört lassen werde.

Diejenige bestimmte Erziehung, von der wir uns

die Rettung der deutschen Nation versprechen, ist im allgemeinen beschrieben worden.

Indem nun der Gedanke einer solchen neuen Erziehung zur Stunde ausgeübt und ins Leben eingeführt werden soll, so kommt uns nun zu, anzugeben, an welches in der wirklichen Welt schon vorliegende Glied diese Ausführung sich anknüpfen solle. An den von Johann Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausübung befindlichen Unterrichtsgang soll sie sich anschließen.

Für den Grundbegriff seines Erziehungsganges bürgt zuerst die Eigenthümlichkeit des Mannes selber. An ihm hätte ich ebenso gut, wie an Luther, den erfreuenden Beweis führen können, daß das deutsche Gemüth in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Auch er hat ein mühvolles Leben hindurch, im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener Unklarheit und Unbeholfenheit, gerungen nach einem blos geahneten, ihm selbst durchaus unbewußten Ziele, aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen, verwahrlosten Volke. Diese allmächtige Liebe war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannte feste und unwandelbare Leitfaden dieses Lebens, der den Abend desselben krönte mit seiner wahrhaft geistigen Erfindung, die weit mehr leistete, denn er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte. Er wollte blos dem Volke helfen, aber seine Erfindung hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt, statt der gesuchten Volkserziehung, Nationalerziehung, und hätte wol das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elendes emporzuhelfen. Er will

in Absicht der Form nicht die bisherige Willkür und das blinde Herumtappen, sondern er will eine feste und sicher berechnete Kunst der Erziehung, wie auch wir es wollen. — In Absicht des Inhalts ist Pestalozzi's vorgeschlagenes Hülfsmittel, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen, gleichbedeutend mit dem unserigen: die Geistesthätigkeit desselben zum Entwerfen von Bildern anzuregen, und nur an diesem freien Bilde ihn lernen zu lassen alles, was er lernt; denn nur von dem Freientworfenen ist Anschauung möglich.

Was nun unsern Begriff einer Nationalerziehung anbelangt, so sind wir fest überzeugt, daß diese ohne gänzliche Absonderung der Kinder von den Aeltern weder angefangen, noch vollendet werden kann. Die Kinder sollen in gänzlicher Absonderung von den Erwachsenen mit ihren Lehrern und Vorstehern allein zusammenleben, und hierbei wäre eine Absonderung der Geschlechter in besondere Anstalten für Knaben und Mädchen zweckwidrig; beide müssen erst gegenseitig ineinander die gemeinsame Menschheit anerkennen und lieben lernen, und Freunde haben und Freundinnen, ehe sich ihre Aufmerksamkeit auf den Geschlechtsunterschied richtet und sie Gatten und Gattinnen werden.

Ein Haupterforderniß dieser neuen Nationalerziehung ist es, daß in ihr lernen und arbeiten vereinigt sei, daß die Anstalt durch sich selbst sich zu erhalten den Zöglingen wenigstens scheine. Der Zögling unserer Erziehung soll an Arbeitsamkeit gewöhnt werden, damit er der Versuchung zur Unredlichkeit durch Nahrungssorgen überhoben sei, und tief und als erster Grundsatz der Ehre soll es in sein Gemüth geprägt werden, daß es schändlich sei, seinen Lebensunterhalt einem andern, denn seiner Arbeit verdanken zu wollen.

Wem wird die Ausführung dieses Erziehungsplanes

anheimfallen? Der Staat wäre es, auf welchen wir zuerst unsere erwartenden Blicke zu richten hätten.

Möchte der Staat lebendig einsehen, daß ihm in der gegenwärtigen Lage durchaus kein anderer Wirkungskreis übrig gelassen ist, in welchem er als ein wirklicher Staat, ursprünglich und selbständig, sich bewegen und etwas beschließen könne, außer diesem, der Erziehung der kommenden Geschlechter; daß wenn er nicht überhaupt nichts thun will, er nur noch dieses thun kann.

Wohl uns hierbei, daß es noch verschiedene und voneinander abgetrennte deutsche Staaten gibt! Was so oft zu unserm Nachtheile gereicht ist, kann bei dieser wichtigen Nationalangelegenheit vielleicht zu unserm Vortheile dienen. Vielleicht kann der Wetteifer bewirken, was die ruhige Selbstgenügsamkeit des einzelnen nicht hervorgebracht hätte. Sollte aber unter allen dermalen bestehenden deutschen Staaten kein einziger sein, der fähig und bereit wäre, diese Erziehung ins Werk zu setzen, so würde freilich diese Angelegenheit wohlgesinnten Privatpersonen anheimfallen, zuvörderst großen Grundbesitzern, die auf ihren Landgütern dergleichen Erziehungsanstalten errichten könnten und für welche dies ein um so größerer Ruhm sein würde.

Da inzwischen das neu zu erziehende Geschlecht noch nicht gegenwärtig ist, sondern erst herangezogen werden soll und, wenn auch alles über unser Erwarten trefflich gehen sollte, wir dennoch eines beträchtlichen Zwischenraumes bedürfen werden, um in jene Zeit hinüberzukommen, so entsteht die näherliegende Frage: Wie sollen wir uns auch nur durch diesen Zwischenraum hindurchbringen? Wie sollen wir verhindern, daß, wenn einst das also gebildete Geschlecht aus seiner Absonderung hervor unter uns träte, es nicht an uns eine Wirklichkeit vor sich finde, die nicht die mindeste Verwandtschaft habe

zu der Ordnung der Dinge, welche es als das Rechte begriffen? Geht die Mehrheit in ihrer bisherigen Unachtſamkeit, Gedankenloſigkeit und Zerſtreutheit ſo ferner hin, ſo iſt gerade dieſes als das nothwendig ſich Ergebende zu erwarten; ſie gewöhnt ſich an die Unterworfenheit und findet ſie ſogar bequem. Laßt uns auf der Hut ſein gegen die Süßigkeit des Dienens, denn dieſe raubt ſogar unſern Nachkommen die Hoffnung künftiger Befreiung. Wird unſer äußeres Wirken in hemmende Feſſeln geſchlagen, laßt uns deſto kühner unſern Geiſt erheben zum Gedanken der Freiheit, zum Leben in dieſem Gedanken, zum Wünſchen und Begehren nur dieſes einigen. Laſſen wir nur nicht mit unſerm Körper zugleich auch unſern Geiſt niedergebeugt und unterworfen und in die Gefangenſchaft gebracht werden.

Fragt man mich, wie dies zu erreichen ſei, ſo iſt darauf die einzige, alles in ſich faſſende Antwort dieſe: wir müſſen ebendarum zur Stelle werden, was wir ohnedies ſein ſollten, Deutſche. Wir ſollen unſern Geiſt nicht unterwerfen: ſo müſſen wir eben vor allen Dingen einen Geiſt uns anſchaffen, und einen feſten und gewiſſen Geiſt; denn Charakter haben und deutſch ſein iſt ohne Zweifel gleichbedeutend.

Das durchgreifende Mittel zur Erhaltung der deutſchen Nation habe ich dargelegt. Warnen aber muß ich noch vor Vertröſtungen durch ſeichte und oberflächliche Gedanken. So haben wir ſchon lange vor den letzten Ereigniſſen, gleichſam auf den Vorrath, hören müſſen, und es iſt uns ſeitdem häufig wiederholt worden, daß wenn auch unſere politiſche Selbſtändigkeit verloren ſei, wir dennoch unſere Sprache behielten und unſere Literatur, und in dieſen immer eine Nation blieben, und damit über alles andere uns leichtlich tröſten könnten.

Setze man den Fall, daß unſere Sprache lebendig

und eine Schriftstellersprache bleibe und so ihre Literatur behalte; was kann denn das für eine Literatur sein, die Literatur eines Volks ohne politische Selbständigkeit? Was will denn der vernünftige Schriftsteller, und was kann er wollen? Nichts anderes denn eingreifen in das allgemeine und öffentliche Leben, und dasselbe nach seinem Bilde gestalten und umschaffen; und wenn er dies nicht will, so ist alles sein Reden leerer Laut zum Kitzel müßiger Ohren. Er will ursprünglich und aus der Wurzel des geistigen Lebens heraus denken für diejenigen, die ebenso ursprünglich wirken, d. i. regieren. Er kann deswegen nur in einer solchen Sprache schreiben, in der auch die Regierenden denken, in einer Sprache, in der regiert wird, in der eines Volks, das einen selbständigen Staat ausmacht.

Das edelste Vorrecht und das heiligste Amt des Schriftstellers, und besonders des deutschen, ist dies, seine Nation zu versammeln und mit ihr ihre wichtigsten Angelegenheiten zu berathschlagen; am dringendsten wird dies Amt in dieser Zeit, nachdem das letzte äußere Band, das die Deutschen vereinigte, die Reichsverfassung, auch zerrissen ist. Sollte es sich nun etwa zeigen, daß schon jetzt Diener besonderer deutscher Staaten von Angst so eingenommen wären, daß sie solchen Stimmen die Aeußerung und Verbreitung versagten, so wäre das ein Beweis, daß wir schon jetzt keine Schriftstellerei mehr hätten, und wir wüßten, wie wir mit den Aussichten auf eine künftige Literatur daran wären. — Was könnte es doch sein, das diese fürchteten? Den schlimmsten Fall gesetzt, soll wirklich einem zu Gefallen, damit dem gedient ist (Napoleon), das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfall zu warnen! Was wäre denn nun das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus folgen könnte?

Kennen ſie etwas Höheres als den Tod? Dieſer erwartet uns ohnedies alle, und es haben von Anbeginn der Welt an Edle um geringerer Angelegenheiten willen der Gefahr deſſelben getrotzt.

Aber es ſind noch andere Traumbilder zum Troſte herumgeboten worden; ſo die Theorie von den natürlichen Grenzen. Die erſten urſprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten ſind ohne Zweifel ihre innern Grenzen. Was dieſelbe Sprache redet, das iſt ſchon vor aller menſchlichen Kunſt vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unſichtbaren Banden aneinander geknüpft. Aus dieſen innern, durch die geiſtige Natur des Menſchen ſelbſt gezogenen Grenzen ergibt ſich erſt die äußere Begrenzung des Wohnſitzes. Ebenſo fremd iſt dem Deutſchen die in unſern Tagen ſo häufig gepredigte Freiheit der Meere, und — wage man es endlich auch noch, das Traumbild einer Univerſalmonarchie, das an die Stelle des ſeit einiger Zeit immer unglaublicher werdenden europäiſchen Gleichgewichts der öffentlichen Verehrung dargeboten zu werden anfängt, in ſeiner Haſſenswürdigkeit und Vernunftloſigkeit zu erblicken! Die geiſtige Natur vermochte das Weſen der Menſchheit nur in höchſt mannichfaltigen Abſtufungen an einzelnen und an der Einzelheit im Großen und Ganzen, an Völkern, darzuſtellen. — Und welche Art von Volk ſollte es denn ſein, die bei dem gegenwärtigen Bildungszuſtand von Europa für irgendeinen neuen Univerſalmonarchen die Welt erobere? Alle ſuchen hinter dem Krieg einen endlichen Frieden, hinter der Anſtrengung Ruhe, hinter der Verwirrung Ordnung. Dieſe Gefühle alle müßte zuvörderſt ein Welteroberer unſerer Zeit austilgen und in dieſes Zeitalter, das durch ſeine Natur ein Volk von Wilden nicht gibt, mit beſonnener Kunſt eins hineinbilden.

Die genannten Gedanken und alle Gedanken dieſer Art ſind Erzeugniſſe eines blos mit ſich ſelber ſpielenden und in ſeinem Geſpinſte zuweilen auch hängen bleibenden Denkens, unwerth deutſcher Gründlichkeit und deutſchen Ernſtes.

Die Reden, welche ich hierdurch beſchließe, haben freilich ihre laute Stimme zunächſt an Sie gerichtet; aber ſie haben im Auge gehabt die ganze deutſche Nation und alles, was, ſo weit die deutſche Zunge reicht, fähig wäre, dieſelben zu verſtehen.

Es ſind Jahrtauſende herabgeſunken, ſeitdem ihr nicht alſo zuſammenberufen worden ſeid wie heute, in ſolcher Anzahl; in einer ſo großen, ſo dringenden, ſo gemeinſchaftlichen Angelegenheit, ſo durchaus als Nation und Deutſche. Auch wird es euch niemals wiederum alſo geboten werden. — Endlich einmal hört, endlich einmal beſinnt euch. Geht nur diesmal nicht von der Stelle, ohne einen feſten Entſchluß gefaßt zu haben; und jedweder, der dieſe Stimme vernimmt, faſſe dieſen Entſchluß bei ſich ſelbſt, gleich als ob er allein daſei und alles allein thun müſſe.

Geht ihr ferner ſo hin in euerer Dumpfheit und Achtloſigkeit, ſo erwarten euch zunächſt alle Uebel der Knechtſchaft: Entbehrungen, Demüthigungen, der Hohn und Uebermuth des Ueberwinders; ihr werdet herumgeſtoßen werden in allen Winkeln, weil ihr allenthalben im Wege ſeid, ſo lange bis ihr durch Aufopferung euerer Nationalität und Sprache euch irgendein untergeordnetes Plätzchen erkauft, und bis auf dieſe Weiſe allmählich euer Volk auslöſcht. Wenn ihr euch dagegen ermannt zum Aufmerken, ſo findet ihr zuvörderſt eine erträgliche

und ehrenvolle Fortdauer und seht noch unter euch ein Geschlecht aufblühen, das euch und den Deutschen das rühmlichste Andenken verspricht. Ihr seht im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter den Völkern erheben, ihr seht diese Nation als Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt.

Ich beschwöre euch, Jünglinge, euch für jedes Gute und Tüchtige Erregbaren! Ich beschwöre euch Alte. Widersetzt euch nur diesmal nicht, sondern steht mit euerer Erfahrung und euerm Rathe bei der jüngern Welt in dieser Angelegenheit. — Diese Reden beschwören euch Geschäftsmänner; euch Denker, Gelehrte, Schriftsteller, die ihr dieses Namens noch werth seid. Diese Reden beschwören euch Fürsten Europas, — euch Deutsche insgesammt, welchen Platz in der Gesellschaft ihr einnehmen möget!

Es vereinigen sich mit diesen Reden und beschwören euch euere Vorfahren. Denket, daß in meine Stimme sich mischen die Stimmen euerer Ahnen aus der grauen Vorwelt, die mit ihren Leibern sich entgegengestemmt haben der heranströmenden römischen Weltherrschaft, die mit ihrem Blute erkämpft haben die Freiheit der Berge, Ebenen und Ströme, die unter euch den Fremden zur Beute geworden sind. Es beschwören euch euere noch ungeborene Nachkommen. Ihr rühmt euch euerer Vorfahren; sorget, daß bei euch die Kette nicht abreiße.

Alle Zeitalter, alle Weise und Gute, die jemals auf dieser Erde geathmet haben, alle ihre Gedanken und Ahnungen eines Höhern mischen sich in diese Stimmen und umringen euch und heben flehende Hände zu euch auf; selbst die Vorsehung und der göttliche Weltplan bei Erschaffung eines Menschengeschlechts, der ja nur da ist, um von Menschen gedacht und durch Menschen in

die Wirklichkeit eingeführt zu werden, beſchwört euch, ſeine Ehre und ſein Daſein zu retten. Die alte Welt mit ihrer Herrlichkeit und Größe iſt verſunken durch die eigene Unwürde und durch die Gewalt euerer Väter; gehet ihr in euerer Weſenheit zu Grunde, ſo gehet mit euch zugleich alle Hoffnung des geſammten Menſchengeſchlechts auf Rettung aus der Tiefe ſeiner Uebel zu Grunde. Es iſt daher kein Ausweg; wenn ihr verſinkt, ſo verſinkt die ganze Menſchheit mit, ohne Hoffnung einer einſtigen Wiederherſtellung.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.